INFÂNCIA E HISTÓRIA
Destruição da experiência e origem da história
HUMANITAS
Giorgio Agamben
EDITORA UFMG
ISBN 978-85-7041-459-5
9 788570 414595
Os seis ensaios que compõem este volume podem ser vistos como variações de um tema recorrente em Agamben: o que significa "existe linguagem", o que significa "eu falo"? Nesta busca pelos limites da linguagem, o pensamento arrisca-se em uma dimensão rarefeita onde o homem reencontra a sua *in-fância* na palavra que se desfaz em seus lábios, na fratura que o aparta da língua natural e indivisa dos animais, na diferença que abre o espaço de sua própria historicidade e de seu saber.

Os seis estudos que compõem este trabalho são variações em torno de temas recorrentes no pensamento de Giorgio Agamben. Um dos principais motes retomados e reelaborados ao longo do livro pode ser resumido na seguinte questão: a experiência é ainda possível para o homem moderno? Tal questionamento pede uma definição do sujeito do conhecimento e leva-nos a acompanhar a evolução deste conceito na cultura ocidental, do pensamento clássico à construção do *ego cogito* ("eu penso") cartesiano.

Apoiado nos estudos de Benveniste sobre as pessoas no discurso, Agamben aponta a consistência puramente lingüística deste sujeito. A experiência que está na base desta investigação torna-se então um *experimento com a língua*. A questão fundamental agora é: o que significa a expressão "existe linguagem"? O que significa "eu falo"?

Esta indagação dos limites da linguagem (e, portanto, de nosso próprio pensamento) não tem como meta um *inefável* que a linguagem pressuporia para poder significar, mas é uma experiência da língua em sua auto-referencialidade. Inspirada no projeto benjaminiano de uma "puríssima eliminação do indizível na linguagem", a aposta de Agamben é a de que seria possível indicar o lugar lógico de uma *in-fância* do homem, uma dimensão transcendental anterior à

INFÂNCIA E HISTÓRIA

GIORGIO AGAMBEN

INFÂNCIA E HISTÓRIA

DESTRUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA E ORIGEM DA HISTÓRIA

NOVA EDIÇÃO AUMENTADA
1ª reimpressão

Tradução
HENRIQUE BURIGO

Belo Horizonte
Editora UFMG
2008

Título original: *Infanzia e storia - distruzione dell'esperienza e origine della storia*

A259i Agamben, Giorgio
Infância e história: destruição da experiência e origem da história / Giorgio Agamben; tradução de Henrique Burigo. - Belo Horizonte : Editora UFMG, 2005.

188 p. - (Humanitas)
Título original: Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia

Inclui glossário.
ISBN: 978-85-7041-459-5

1. História – Filosofia. I. Título

CDD: 901
CDU: 930.1

Ficha catalográfica elaborada pela CCQC - Central de Controle de Qualidade da Catalogação da Biblioteca Universitária - UFMG

EDITORAÇÃO DE TEXTO: Maria do Carmo Leite Ribeiro
REVISÃO DE TEXTO E NORMALIZAÇÃO: Maria Stela Souza Reis
REVISÃO DE PROVAS: Lílian de Oliveira e Vanessa Batista de Oliveira
PROJETO GRÁFICO: Glória Campos - *Mangá*
FORMATAÇÃO E MONTAGEM DE CAPA: Cássio Ribeiro
IMAGEM DE CAPA: Lúcia Nemer
PRODUÇÃO GRÁFICA: Warren M. Santos

EDITORA UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 - Ala direita da Biblioteca Central - Térreo
Campus Pampulha - 31270-901 - Belo Horizonte/MG
Tel.: 55 (31) 3409-4650 Fax: 55 (31) 3409-4768
www.editora.ufmg.br editora@ufmg.br

NOTA EXPLICATIVA DO TRADUTOR

O leitor encontrará, junto às notas de rodapé originais, notas de tradução (assinaladas) que elucidam termos técnicos filosóficos ou pertencentes a outras áreas, nomes mitológicos e neologismos. Além disso, quanto às palavras e expressões em espanhol, francês, inglês, alemão, latim e grego, citadas ao longo do texto, poderá consultar o glossário, em ordem alfabética, disponível no fim do livro. Aí encontrará tradução, informações etimológicas e, quando oportuno, esclarecimentos referentes aos itens relacionados.

Henrique Burigo

S U M Á R I O

EXPERIMENTUM LINGUAE*

Toda obra escrita pode ser considerada como o prólogo (ou melhor, como a *cera perdida*[1]) de uma obra jamais escrita, que permanece necessariamente como tal, pois, relativamente a ela, as obras sucessivas (por sua vez prelúdios ou decalques de outras obras ausentes) não representam mais do que estilhas ou máscaras mortuárias. A obra ausente, ainda que não seja exatamente situável em uma cronologia, constitui então as obras escritas como *prolegomena* ou *paralipomena* de um texto inexistente ou, em geral, como *parerga* que encontram seu verdadeiro sentido somente junto a um *ergon* ilegível. Estas são, de acordo com a bela imagem de Montaigne, a moldura de grutescos em torno de um retrato não realizado ou, segundo a intenção de uma carta pseudo-platônica, a contrafação de um escrito impossível.

Portanto, o melhor modo de apresentar este livro, a uma distância de tantos anos, seria tentar esboçar os traços sumários da obra não escrita da qual ele constituiria o proêmio, e em seguida, eventualmente, remeter aos livros sucessivos que

---

* Este prefácio foi escrito para a edição francesa do livro (Payot, 1989).

[1] *Cera persa*, no original. Literalmente 'cera perdida', antiga técnica usada para realizar esculturas em bronze. Sobre um suporte refratário, moldava-se em cera a peça a ser fundida. Este original de cera, revestido de argila, fornecia o molde no qual era derramado o bronze fundido, que tomava o lugar da cera derretida e assumia a forma desejada. [*N. do T.*]

seriam seus *aprèludes*. Com efeito, nos anos entre a redação de *Infanzia e storia* [*Infância e história*] (1977) e *Il linguaggio e la morte* [*A linguagem e a morte*] (1982), muitas anotações atestam o projeto de uma obra que permaneceu obstinadamente não escrita. O título desta obra é *La voce umana* [*A voz humana*] ou, segundo outras notas, *Etica, ovvero della voce* [*Ética ou da voz*]. Uma das folhas contém este *incipit*:

«Existe uma voz humana, uma voz que seja voz do homem como o fretenir é a voz da cigarra ou o zurro é a voz do jumento? E, caso exista, é esta voz a linguagem? Qual a relação entre voz e linguagem, entre *phoné* e *lógos*? E se algo como uma voz humana não existe, em que sentido o homem pode ainda ser definido como o vivente que possui linguagem? Tais questões, que aqui formulamos, delimitam uma interrogação filosófica. Segundo uma antiga tradição, o problema da voz e de sua articulação era, na realidade, um problema filosófico por excelência. *De vocis nemo magis quam philosophi tractant*, lê-se em Sérvio e, para os Estóicos, que deram o impulso decisivo à reflexão ocidental sobre a linguagem, a voz era a *arché* da dialética. Entretanto, a filosofia quase nunca colocou tematicamente o problema da voz...»

É significativo que justamente uma reflexão sobre a infância tenha conduzido o autor a uma pesquisa sobre a voz humana (ou sobre a sua ausência). A in-fância que está em questão no livro não é simplesmente um fato do qual seria possível isolar um lugar cronológico, nem algo como uma idade ou um estado psicossomático que uma psicologia ou uma paleoantropologia poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem.

Se a condição própria de cada pensamento é avaliada segundo o seu modo de articular o problema dos limites da linguagem, o conceito de infância é, então, uma tentativa de pensar estes limites em uma direção que não é aquela, trivial, do inefável. O inefável, o "inconexo" [*irrelato*] são de fato categorias que pertencem unicamente à linguagem humana: longe de assinalar um limite da linguagem, estes exprimem

seu invencível poder pressuponente,[2] de maneira que o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar. Ao contrário, o conceito de infância é acessível somente a um pensamento que tenha efetuado aquela «puríssima eliminação do indizível na linguagem» que Benjamin menciona em sua carta a Buber. A singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível, a *coisa* da linguagem.

Por isto, no livro, a infância encontra o seu lugar lógico em uma exposição da relação entre experiência e linguagem. A experiência aqui em questão é, acolhendo a indicação do programa benjaminiano da filosofia que vem, algo que poderia ser definido apenas nos termos — para Kant decididamente improponíveis — de uma «experiência transcendental».

Uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é certamente a redefinição do conceito de transcendental em função de suas relações com a linguagem. Se é realmente verdade que Kant pôde articular o seu conceito de transcendental somente na medida em que omitiu o problema da linguagem, «transcendental» deve aqui indicar, alternativamente, uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua. No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant apresenta como um *Experiment der reinen Vernunft* a tentativa de considerar os objetos «na medida em que são somente pensados». Trata-se, ele escreve, de uma experiência que não se faz com os objetos, como nas ciências da natureza, mas com conceitos e princípios que admitimos *a priori* (tais objetos, ele acrescenta, «devem, contudo, deixar-se pensar!»).

[2] *Presupponente*, no original. O autor se refere à relação virtual que a linguagem, na forma de uma *langue* ('língua' como sistema, por oposição ao 'discurso' como expressão individual), mantém com seu pressuposto não linguístico. [*N. do T.*]

Em um dos fragmentos publicados por Erdmann, este experimento é descrito como um «isolamento» da razão pura:

«A minha intenção é a de indagar o quanto a razão possa conhecer *a priori* e até que ponto estenda-se a sua independência da sensibilidade... Esta questão é importante e grande, pois mostra ao homem qual seja o seu destino no que diz respeito à razão. Para atingir este fim, considero necessário isolar a razão (*die Vernunft zu isolieren*) e também a sensibilidade, e considerar apenas o que pode ser conhecido *a priori* e a sua pertinência ao âmbito da razão. Esta consideração em estado de isolamento (*diese abgesonderte Betrachtung*), esta pura filosofia (*reine philosophie*) é de grande utilidade».

É suficiente seguir com atenção o movimento do pensamento kantiano para dar-se conta de que o experimento da razão pura não pode ser outro senão um *experimentum linguae*, que se funda somente na possibilidade de nominar tais objetos transcendentais por meio do que Kant chama de «conceitos vazios sem objeto» (*noúmeno*, por exemplo), ou seja, como diria a lingüística contemporânea, termos que não têm nenhuma referência (e que todavia conservam, escreve Kant, uma *Bedeutung* transcendental).

Um *experimentum linguae* deste tipo é a infância, na qual os limites da linguagem não são buscados fora da linguagem, na direção de sua referência, mas em uma experiência da linguagem como tal, na sua pura auto-referencialidade.

Mas o que pode ser uma tal experiência? Como é possível ter experiência não de um objeto, mas da própria linguagem? E, quanto à linguagem, não desta ou daquela proposição significante, mas do puro fato que se fale, de que haja linguagem?

Se para cada autor existe uma interrogação que define o *motivum* do seu pensamento, o âmbito que estas questões circunscrevem coincide sem resíduos com aquele para o qual é orientado todo o meu trabalho. Nos livros escritos e naqueles não escritos, eu não quis pensar obstinadamente senão uma única coisa: o que significa «existe linguagem», o que significa «eu falo»? Já que é claro que nem o ser-falante e nem o ser-dito, que lhe corresponde *a parte objecti*,

são predicados reais que podem ser identificados nesta ou naquela propriedade (como o ser-vermelho, francês, velho, comunista). Eles são, antes, *transcendentia* no sentido que este termo tem na lógica medieval, ou seja, predicados que transcendem toda categoria ainda que persistindo em cada uma delas; mais precisamente, devem ser pensados como arquitranscendentais, ou transcendentais à segunda potência, que, na enumeração da sentença escolástica retomada por Kant (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*), transcendem os próprios transcendentais e são implicados em cada um destes.

Aquele que realiza o *experimentum linguae* deve, portanto, arriscar-se em uma dimensão perfeitamente vazia (o *leerer Raum* do conceito-limite kantiano) na qual não encontra diante de si senão a pura exterioridade da língua, aquela «étalement du langage dans son être brut» de que fala Foucault em um dos seus escritos filosoficamente mais densos. É provável que todo pensador tenha precisado empenhar-se ao menos uma vez nesta experiência; é possível, aliás, que aquilo que chamamos de pensamento seja puramente e simplesmente este *experimentum*.

Nas palestras sobre a *Essência da linguagem*, Heidegger fala neste sentido de «fazer uma experiência com a linguagem» (*mit der Sprache eine Erfahrung machen*). Fazemos propriamente esta experiência, ele escreve, somente lá onde os nomes nos faltam, onde a palavra se parte em nossos lábios. Este romper-se da palavra é «o passo para trás na estrada do pensamento». A aposta da infância é que, ao contrário, seja possível uma experiência da linguagem que não seja simplesmente uma *sigética*[3] ou uma insuficiência dos nomes, mas da qual se possa, ao menos até certo ponto, indicar a lógica e exibir o lugar e a fórmula.

---

[3] *Sigética* (al. *Sigetik*, a partir do gr. *sigan* 'permanecer em silêncio, calar'): termo introduzido por Heidegger (*Beiträge z. Philosophie* [Contribuições à filosofia], n. 37) que designa a "ciência ou arte (de falar através) do silêncio", apta a "construir o silêncio na linguagem"; está vinculado a *Erschweigen* 'silêncio ativo, que diz'. [*N. do T.*]

Em *Infância e história*, o lugar de uma tal experiência transcendental encontra-se naquela diferença entre língua e fala (ou antes, nos termos de Benveniste, entre semiótico e semântico) que permanece o incontornável com o qual toda reflexão sobre a linguagem deve confrontar-se. Mostrando que entre estas duas dimensões não existe passagem, Benveniste conduziu a ciência da linguagem (e, com ela, toda uma fileira de ciências humanas, das quais a lingüística era a ciência-piloto) diante de sua aporia suprema, além da qual ela não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia. Pois é óbvio que, para um ser cuja experiência da linguagem não se apresentasse desde sempre cindida em língua e discurso, um ser que já fosse, portanto, sempre falante e estivesse sempre em uma língua indivisa, não existiriam nem conhecimento, nem infância, nem história: ele seria desde sempre imediatamente unido à sua natureza lingüística e não encontraria em nenhuma parte uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como um saber e uma história poderiam produzir-se. A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir desta adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgeia*, de potência e de ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental. A potência — ou o saber — é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação. O homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente *fala*, não é *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. A violência sem precedentes do poder humano tem a sua raiz última nesta estrutura da linguagem. Neste sentido, aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar *a partir de uma língua*, isto é, de uma experiência — através da morada infantil na diferença entre língua e

discurso — da própria faculdade ou potência de falar. Colocar o problema do transcendental significa, em última análise, perguntar o que quer dizer «possuir uma faculdade», qual é a gramática do verbo «poder». E a única resposta possível é uma experiência da linguagem.

Na obra não escrita sobre a voz, em vez disso, o lugar desta experiência transcendental era procurado antes na diferença entre voz e linguagem, entre *phoné* e *lógos*, na medida em que esta diferença abre o espaço próprio da ética. Muitas notas transcrevem nesta perspectiva o trecho da *Política* (1523 a 10-18) em que Aristóteles, quase que inadvertidamente, coloca este problema decisivo e tentam interpretá-lo: «Somente o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, realmente, é índice da dor e do prazer e, por isto, pertence também aos outros viventes (de fato, a sua natureza chegou a ter sensação da dor e do prazer, e a significá-los reciprocamente); a linguagem, por sua vez, serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto; isto é próprio e exclusivo dos homens perante os outros viventes, o ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade (*koinonía*) destas coisas produz a habitação (*oikía*) e a cidade (*pólis*)».

Talvez não tenha sido suficientemente notado que, no *De interpretatione*, quando Aristóteles define a significação lingüística remetendo a voz aos *patemas*[4] na alma e às coisas, não fala simplesmente de *phoné*, mas usa a expressão *ta en te phoné*, aquilo que existe *na* voz. Que coisa existe na voz humana, que articula a passagem da voz animal ao *lógos*, da natureza à *pólis*? É conhecida a resposta de Aristóteles: o que articula a voz são os *grammata*, as letras. No início de seus tratados, os gramáticos antigos opunham assim a voz confusa (*phoné synkechyméne*) dos animais à voz humana, que é, ao contrário, *énarthros*, articulada. Mas, se perguntamos em que consiste este caráter «articulado» da voz humana, vemos que *phoné énarthros* significa para eles simplesmente

[4] *Patema* (do gr. *páthema* 'afecção, sofrimento', de *páthos*) 'sofrimento moral'. [*N. do T.*]

phoné engrámmatos, *vox quae scribi potest*, voz passível de ser escrita, ou antes, já sempre escrita. Os antigos comentadores de Aristóteles já se haviam perguntado por que o filósofo punha o *gramma* como quarto «hermeneuta», junto aos outros três (voz, patemas, coisas) que explicam o círculo da significação lingüística. Identificaram assim o estatuto particular do *gramma* no fato de que este não é, como os outros três, simplesmente *signo*, mas, ao mesmo tempo, *elemento* (*stoicheîon*) da voz, *quantum* de voz articulada. Como signo e, contemporaneamente, elemento constitutivo da voz, o *gramma* vem assim a assumir o estatuto paradoxal de um índice de si mesmo (*index sui*). Deste modo, a letra é aquilo que ocupa desde sempre o hiato entre *phoné* e *lógos*, a estrutura original da significação.

A hipótese do livro não escrito era completamente outra. O hiato entre voz e linguagem (como aquele entre língua e discurso, potência e ato) pode abrir o espaço da ética e da *pólis* precisamente porque não existe um *árthros*, uma articulação entre *phoné* e *lógos*. A voz jamais se inscreveu na linguagem e o *gramma* (o pensamento de Derrida veio em boa hora mostrá-lo) nada mais é do que a forma mesma da pressuposição de si e da potência. O espaço entre voz e *lógos* é um espaço vazio, um limite no sentido kantiano. Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, no *experimentum linguae*, ele se arrisca, sem uma «gramática», neste vazio e nesta afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis.

Por isso a comunidade que nasce no *experimentum linguae* não pode ter a forma de um pressuposto, nem ao menos na forma, puramente «gramatical», de uma pressuposição de si. O ser-falante e o ser-dito com os quais nos medimos no *experimentum* não são nem uma voz nem um *gramma*; como arquitranscendentais, estes não são aliás nem mesmo pensáveis como um algo, como um *quid* do qual nós talvez pudéssemos, segundo a bela imagem de Plotino, tomar quaisquer *moirai*, quaisquer partes. A primeira conseqüência do *experimentum*

linguae é, portanto, uma revisão radical da própria idéia de um Comum. O simples conteúdo do *experimentum* é de que *existe linguagem*, e isto não nos podemos representar, segundo o modelo que dominou a nossa cultura, como uma língua, como um estado ou um patrimônio de nomes e de regras que cada povo transmite de geração a geração; é antes a *ilatência*[5] impresumível que os homens habitam desde sempre, e na qual, falando, respiram e se movem. Malgrado os quarenta milênios do *homo sapiens*, o homem ainda não tentou verdadeiramente assumir esta *ilatência*, fazer experiência do seu ser falante.

Na única conferência que haveria de dar publicamente, diante dos membros de um *club* que se intitulavam «os heréticos», Wittgenstein repropõe a seu modo o *experimentum linguae*:

«E agora descreverei a experiência de maravilhar-se com a existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Neste momento sou tentado a dizer que a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, mesmo não sendo nenhuma proposição *na* língua, é a existência da própria linguagem».

Tentemos prosseguir com o experimento wittgensteiniano e perguntemo-nos:

«Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual será então a expressão justa para a existência da linguagem?»

A única resposta possível a esta pergunta é: a vida humana enquanto *ethos*, enquanto vida ética. Buscar uma *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta é a tarefa infantil da humanidade que vem.

Giorgio Agamben

[5] *Ilatência* (ou *não-latência*): 'desocultação' (al. *Unverbourgenheit*). Este termo aparece na análise heideggeriana do conceito de verdade (a partir do gr. *a-lethéia* 'verdade, realidade', comp. pref. neg. *a(n)*- e subst. *léthe* 'esquecimento') como o *não-oculto*, ou seja, da verdade como *revelação* ou *descobrimento* do ser. [*N. do T.*]

INFÂNCIA E HISTÓRIA

ENSAIO SOBRE A DESTRUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA

para Cláudio Ruafiori

O matematici, fate lume a tale errore!
Lo spirito non ha voce, perché dov'è voce è corpo
LEONARDO

I

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo. Benjamim, que já em 1933 havia diagnosticado com precisão esta «pobreza de experiência» da época moderna, indicava suas causas na catástrofe da guerra mundial, de cujos campos de batalha «a gente voltava emudecida... não mais rica, porém mais pobre de experiências partilháveis... Visto que as experiências jamais receberam desmentido tão radical quanto as experiências estratégicas na guerra de posição, as experiências econômicas na inflação, as experiências corpóreas na fome, as experiências morais no despotismo. Uma geração que tinha ido à escola em bonde puxado a cavalo encontrava-se em pé, sob o céu, numa paisagem em que nada permanecera inalterado, salvo as nuvens; e no centro, em um campo de força de correntes destrutivas e explosões, o frágil, minúsculo corpo humano».

Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do

homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões ínferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos — divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes —, entretanto nenhum deles se tornou experiência.

É esta incapacidade de traduzir-se em experiência que torna hoje insuportável — como em momento algum no passado — a existência cotidiana, e não uma pretensa má qualidade ou insignificância da vida contemporânea confrontada com a do passado (aliás, talvez jamais como hoje a existência cotidiana tenha sido tão rica de eventos significativos). Se foi preciso esperar pelo século XIX para encontrar as primeiras manifestações literárias desta opressão do cotidiano, e se algumas célebres páginas de *Sein und Zeit* [*Ser e tempo*] sobre a «banalidade» do cotidiano — nas quais a sociedade européia entre as duas guerras foi até demasiadamente propensa a reconhecer-se — simplesmente não teriam feito sentido apenas um século antes, isto se deu precisamente porque o cotidiano — e não o extraordinário — constituía a matéria-prima da experiência que cada geração transmitia à sucessiva (daí a inatendibilidade dos contos de vila e dos bestiários medievais, que não contêm nada de «fantástico», mas mostram simplesmente como o extraordinário não pudesse ser, em nenhum caso, traduzido em experiência). Todo evento, por mais comum e insignificante, tornava-se a partícula de impureza em torno da qual a experiência adensava, como uma pérola, a própria autoridade.

Porque a experiência tem o seu necessário correlato não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência, e se dela dispõe, nem ao menos o aflora a idéia de fundamentar em uma experiência a própria autoridade. Ao contrário, o que caracteriza o tempo presente é que toda autoridade tem o seu fundamento no "inexperienciável", e ninguém admitiria aceitar como válida uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência. (A recusa das razões da experiência da parte dos movimentos juvenis é prova eloqüente disso).

Daí o desaparecimento da máxima e do provérbio, que eram as formas nas quais a experiência se colocava como autoridade. O *slogan*, que os substituiu, é o provérbio de uma humanidade que perdeu a experiência. O que não significa que hoje não existam mais experiências. Mas estas se efetuam fora do homem. E, curiosamente, o homem olha para elas com alívio. Uma visita a um museu ou a um lugar de peregrinação turística é, desse ponto de vista, particularmente instrutiva. Posta diante das maiores maravilhas da terra (digamos, o *patio de los leones*, no Alhambra), a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter experiência delas. Não se trata aqui, naturalmente, de deplorar esta realidade, mas de constatá-la. Pois talvez se esconda, no fundo desta recusa aparentemente disparatada, um grão de sabedoria no qual podemos adivinhar, em hibernação, o germe de uma experiência futura. A tarefa que este escrito se propõe — retomando a herança do programa benjaminiano «da filosofia que vem» — é a de preparar o lugar lógico em que este germe possa atingir a maturação.

Glosa

Um conto de Tieck, que tem como título "O supérfluo na vida", *nos mostra um casal de amantes na penúria que aos poucos renuncia a qualquer bem e a toda atividade externa, e acaba por viver recluso*

em seu quarto. Por fim, não conseguindo mais encontrar lenha, eles se aquecem queimando inclusive a escada de madeira que ligava seu quarto ao resto da casa, ficando assim isolados do mundo externo, sem outra posse e sem outra ocupação além de seu amor. Esta escada — nos esclarece Tieck — é a experiência, que eles sacrificam às chamas do «conhecimento puro». Quando o senhorio (que representa aqui as razões da experiência) procura, ao voltar, a velha escada que conduzia ao andar alugado aos dois jovens inquilinos, Henrique (este é o nome do protagonista) zomba dele com estas palavras: «Ele quer sustentar-se com a velha experiência de quem está no chão e quer subir, movendo-se lentamente, degrau por degrau, à altura da compreensão mais alta; entretanto não poderá jamais seguir a intuição imediata que temos, nós, que já abolimos estes momentos triviais da experiência e da sucessão para sacrificá-los, segundo a antiga lei dos Parses, ao puro conhecimento, com a chama purificadora e vivificante».

A supressão da escada, ou seja, da experiência, é justificada por Tieck como uma «filosofia da pobreza imposta a eles pelo destino». É uma tal «filosofia da pobreza» que pode explicar hoje em dia a recusa da experiência da parte dos jovens (mas não apenas dos jovens: índios metropolitanos e turistas, hippies e pais de família estão emparelhados — muito além do que jamais estariam dispostos a reconhecer — por uma idêntica expropriação da experiência). Pois eles são como aqueles personagens de quadrinhos da nossa infância, que podem caminhar no vazio desde que não se dêem conta: no instante em que se dão conta, em que têm a experiência disso, despencam irremediavelmente.

Por isso, se a sua condição é, objetivamente, terrível, jamais se viu porém um espetáculo mais repugnante do que uma geração de adultos que, após haver destruído até a última possibilidade de experiência autêntica, lança a sua miséria em face a uma juventude que não é mais capaz de experiência. Quando se desejaria impor a esta humanidade, que de fato foi expropriada da experiência, uma experiência manipulada e guiada como em um labirinto para ratos, quando a única experiência possível é, portanto, o horror e a mentira, nesta circunstância uma recusa da experiência pode — provisoriamente — constituir uma defesa legítima.

Até mesmo a hodierna toxicomania de massa deve ser vista na perspectiva desta destruição da experiência. Pois o que diferencia os novos drogados dos intelectuais que descobriram a droga no século XIX é que estes últimos (ao menos os menos lúcidos entre eles) podiam ter ainda a ilusão de estarem realizando uma nova experiência, enquanto que para os primeiros se trata simplesmente, a este ponto, de desvencilhar-se de toda experiência.

II

Em um certo sentido, a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna. «A experiência, se ocorre espontaneamente, chama-se acaso, se deliberadamente buscada recebe o nome de experimento. Mas a experiência comum não é mais que uma vassoura desmantelada, um proceder tateante como o de quem perambulasse à noite na esperança de atinar com a estrada certa, enquanto seria mais útil e prudente esperar pelo dia ou acender um lume, e só então pôr-se a caminho. A verdadeira ordem da experiência começa por acender o lume; com este, em seguida, aclara o caminho, iniciando pela experiência bem disposta e ponderada e não por aquela descontínua e às avessas; primeiro deduz os axiomas e depois procede a novos experimentos». Nesta frase de Francis Bacon, a experiência no sentido tradicional — ou seja, aquela que se traduz em máximas e provérbios — já está condenada sem apelo. A distinção entre verdade de fato e verdade de razão (que Leibniz formula afirmando que «quando se espera que amanhã o sol se levante, age-se como empíricos, pois até hoje foi sempre assim. Só o astrônomo julga com razão») sanciona ainda mais esta condenação. Pois, contrariamente ao que se repetiu com freqüência, a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida (Bacon define-a uma «selva» e um «labirinto», nos quais se propõe a colocar ordem). Do olhar lançado ao *perspicillum* de Galileu,

não saíram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes e a sua célebre hipótese de um demônio cuja única função é a de enganar os nossos sentidos.

A comprovação científica da experiência que se efetua no experimento — permitindo traduzir as impressões sensíveis na exatidão de determinações quantitativas e, assim, prever impressões futuras — responde a esta perda de certeza transferindo a experiência o mais completamente possível para fora do homem: aos instrumentos e aos números. Mas, deste modo, a experiência tradicional perdia na realidade todo seu valor. Porque — como o demonstra a última obra da cultura européia a ser ainda inteiramente fundada sobre a experiência: os *Essais* de Montaigne — a experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade. Não se pode formular uma máxima nem contar uma estória lá onde vigora uma lei científica. A experiência de que se ocupa Montaigne é aliás tão pouco voltada à ciência que ele define sua matéria como um «subjet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère» e sobre o qual não é possível fundar nenhum juízo constante («il n'y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects... Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre...»).

A idéia de uma experiência separada do conhecimento tornou-se para nós tão estranha a ponto de esquecermos que, até o nascimento da ciência moderna, experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio. E não só: distintos eram também os sujeitos de que lançavam mão. Sujeito da experiência era o *senso comum*, presente em cada indivíduo (é o «princípio que julga» de Aristóteles e a *vis estimativa* da psicologia medieval, que não são ainda o que chamamos de bom senso), enquanto que o sujeito da ciência é o *nous* ou intelecto agente, que é separado da experiência, «impassível» e «divino» (aliás, para sermos precisos, o conhecimento não possuía nem mesmo um sujeito no sentido moderno de um *ego*, mas, ao contrário, era o próprio indivíduo o *sub-jectum* no qual o intelecto agente, único e separado, realizava o conhecimento).

É nesta separação de experiência e ciência que devemos ver o sentido — nada abstruso, mas extremamente concreto — das disputas que dividiram os intérpretes do aristotelismo da antiguidade tardia e medieval a propósito da unicidade e da separação do intelecto e sua comunicação com os sujeitos da experiência. Inteligência (*nous*) e alma (*psyché*) não são, de fato, para o pensamento antigo (e — pelo menos até São Tomás — também para o pensamento medieval), a mesma coisa, e o intelecto não é, como nós estamos acostumados a pensar, uma «faculdade» da alma: ele não lhe pertence de modo algum, mas «separado, impermisto, impassível», segundo a célebre fórmula aristotélica, comunica-se com ela para realizar o conhecimento. Conseqüentemente, o problema central do conhecimento não é, para a antiguidade, o da relação entre um sujeito e um objeto, mas o da relação entre o uno e o múltiplo. Por isso o pensamento clássico não conhece um problema da experiência como tal; aquilo que se coloca, para nós, como problema da experiência, apresenta-se naturalmente, para ele, como problema da relação (da «participação», mas também da «diferença», como dirá Platão) entre o intelecto separado e os indivíduos em sua singularidade, entre o uno e o múltiplo, entre o inteligível e o sensível, entre o humano e o divino. E é esta diferença que o coro da *Oréstia* de Ésquilo sublinha, caracterizando — contra a *hýbris* de Agamenon — o saber humano como um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza coisa alguma.

A esta separação da experiência e da ciência, do saber humano e do saber divino, a experiência tradicional (aquela, entenda-se, de que se ocupa Montaigne) mantém-se fiel. Esta é, precisamente, experiência do limite que separa essas duas esferas. Este limite é a morte. Por isso Montaigne pode formular o fim último da experiência como uma aproximação à morte, ou seja, como um conduzir o homem à maturidade por meio de uma antecipação da morte enquanto limite extremo da experiência. Mas este limite permanece, para Montaigne, um inexperienciável, do qual é possível

somente aproximar-se («si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approche»); e, no momento mesmo em que recomenda «acostumar-se» e «subtrair a estranheza» à morte («ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort»), ele ironiza, porém, aqueles filósofos «si excellens mesnagers du temps, qu'ils on essayé en la mort mesme de la gouster et savourer, et ont bandé leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire le nouvelles».

Em sua busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação e faz da experiência o lugar — o «método», isto é, o caminho — do conhecimento. Mas, para fazer isto, deve proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da inteligência, desapropriando-as primeiramente de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único novo sujeito. Pois a grande revolução da ciência moderna não consistiu tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade (do *argumentum ex re* contra o *argumentum ex verbo*, que são, na realidade, inconciliáveis) quanto em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência.

Com esta interferência de experiência e ciência em um único sujeito (que, sendo universal e impassível e, ao mesmo tempo, um *ego*, reúne em si as propriedades do intelecto separado e do sujeito da experiência), a ciência moderna reproduz aquela liberação do *páthei máthos* e aquela conjunção do saber humano com o saber divino que constituíam o caráter próprio da experiência mística, e que haviam encontrado na astrologia, na alquimia e na especulação neoplatônica a sua expressão pré-científica. Pois não foi na filosofia clássica, mas na esfera da religiosidade dos mistérios da antiguidade tardia, que o limite entre humano e divino, entre o *páthei máthos* e a pura ciência (do qual, segundo Montaigne, é possível apenas aproximar-se, sem jamais tocá-lo), foi superado pela primeira vez na idéia de um *páthema* indizível, em que o iniciado consumava a experiência da própria morte («conhece o fim da vida», diz Píndaro) e obtinha assim «previsões mais doces a respeito da morte e do tempo concluído».

A concepção aristotélica das esferas celestes homocêntricas como «inteligências» puras e divinas, imunes à mudança e corrupção e separadas do mundo terrestre sublunar, que é o lugar da mudança e da corrupção, reencontra o seu sentido originário apenas se a inserimos no panorama de uma cultura que concebe experiência e conhecimento como duas esferas autônomas. Estabelecer uma relação entre os «céus» da inteligência pura e a «terra» da experiência individual foi a grande descoberta da astrologia, o que faz dela não uma adversária, mas uma condição necessária da ciência moderna. Somente porque a astrologia (como a alquimia, que lhe é solidária) havia estreitado em um sujeito único no destino (na Obra) céu e terra, divino e humano, a ciência pôde unificar em um novo *ego* ciência e experiência, que até então se referiam a dois sujeitos distintos. E somente porque as místicas neoplatônica e hermética haviam conciliado a separação aristotélica entre *nous* e *psyché* e a diferença platônica entre o uno e o multíplice com um sistema emanatista,[1] no qual uma hierarquia contínua de inteligências, anjos, demônios e almas (recorde-se os anjos-inteligências de Avicena e de Dante) comunicava-se em uma «grande cadeia» que partia do Um e a ele retornava, foi possível estabelecer como fundamento da «ciência experimental» um único sujeito. Que o mediador universal desta união inefável entre inteligível e sensível (entre corpóreo e incorpóreo, divino e humano) fosse, na especulação da antiguidade tardia e medieval, um pneuma, um «espírito», não é certamente um fato irrelevante, pois este mesmo «espírito sutil» (o *spiritus phantasticus* da mística medieval) viria a fornecer algo mais do que o nome ao novo sujeito da experiência, que em Descartes surgiria justamente como *esprit*. O desenvolvimento da filosofia moderna

[1] Que se refere ao *emanatismo* ou *emanacionismo*, doutrina panteísta derivada do neoplatonismo, segundo a qual as criaturas seriam emanações consubstanciais da luz divina, embora não tendo todas o mesmo grau de perfeição. [*N. do T.*]

está inteiramente contido, como um capítulo daquela que Spitzer definia «semântica histórica», na contigüidade semântica entre *pneuma* – *spiritus* – *esprit* – *Geist*; e, justamente porque o sujeito moderno da experiência e do conhecimento — assim como o próprio conceito de experiência — tem suas raízes em uma concepção mística, toda explicitação da relação entre experiência e conhecimento na cultura moderna é condenada a chocar-se com dificuldades quase intransponíveis.

Através da ciência, são a mística neoplatônica e a astrologia que de fato ingressam na cultura moderna, contra a inteligência separada e o cosmo incorruptível de Aristóteles. E, se a astrologia foi abandonada em seguida (em seguida, apenas: não se deve esquecer que Tycho Brahe, Kepler e Copérnico eram também astrólogos, assim como fervoroso partidário da astrologia era Roger Bacon, que antecipa em muitos aspectos a ciência experimental), isto ocorreu porque o seu princípio essencial — a união de experiência e conhecimento — havia sido tão assimilado como princípio da nova consciência, com a constituição de um novo sujeito, que o aparato propriamente mítico-divinatório tornava-se supérfluo. A oposição racionalismo/irracionalismo, que pertence de modo tão irredutível à nossa cultura, tem o seu fundamento oculto justamente nesta co-participação originária de astrologia, mística e ciência, da qual o *revival* astrológico entre os intelectuais renascentistas é apenas o sintoma mais evidente. Historicamente este fundamento coincide com o fato, solidamente comprovado hoje em dia graças aos estudos da filologia warburguiana,[2] de que a restauração humanística da antiguidade foi uma restauração não da antiguidade clássica, mas da cultura da antiguidade tardia e, particularmente, do neoplatonismo e do hermetismo. Por isso, uma crítica da mística, da astrologia e da alquimia deve necessariamente

[2] *Warburguiano*, relativo a Aby Warburg (1866-1929), estudioso de arte alemão. Estudou os traços da cultura clássica remanescentes nas civilizações renascentista e moderna, através da pesquisa das migrações e transformações de seus temas e símbolos, inaugurando o método "iconológico" de leitura da obra de arte. [*N. do T.*]

implicar uma crítica da ciência, e somente o restabelecimento de uma dimensão na qual ciência e experiência encontrassem individualmente o seu próprio lugar original poderia levar a uma definitiva superação da oposição racionalismo/irracionalismo.

Porém, enquanto a coincidência de experiência e conhecimento constituía, nos mistérios, um evento inefável, que se cumpria com a morte e o renascimento do adepto emudecido, e enquanto, na alquimia, ela se efetuava no processo da Obra, da qual constituía a realização, no novo sujeito da ciência, ela torna-se não algo de indizível, mas aquilo que é já sempre dito em cada pensamento e em cada frase, ou seja, não um *páthema*, mas um *máthema* no sentido originário da palavra: isto é, algo que é sempre já imediatamente conhecido em cada ato de conhecimento, o fundamento e o sujeito de todo pensamento.

Somos tão acostumados a representar-nos o sujeito como uma realidade psíquica substancial, isto é, como uma consciência considerada como lugar de processos psíquicos, que nos esquecemos de que, em seu surgimento, o caráter «psíquico» e substancial do novo sujeito não era certamente uma coisa óbvia. No instante em que é posto em evidência na formulação cartesiana, ele não é, na verdade, uma realidade psíquica (não é nem a *psyché* de Aristóteles, nem a *anima* da tradição medieval), mas um puro ponto arquimediano («nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...») que se constituiu justamente através da quase mística redução de todo conteúdo psíquico exceto o puro ato de pensar («Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit»). Na sua pureza originária, o sujeito cartesiano nada mais é que o sujeito do verbo, um ente puramente lingüístico-funcional, muito similar à «scintilla synderesis» e ao «ápice da mente» da mística medieval, cuja realidade e cuja duração

coincidem com o instante de sua enunciação («...hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem»).

A impalpabilidade e a insubstancialidade deste *ego* trai-se na dificuldade que Descartes prova em nominá-lo e identificá-lo fora do âmbito da pura enunciação *eu penso*, *eu sou*, e na insatisfação com a qual ele, forçado a abandonar a vaguidão da palavra *res*, arrola o vocabulário tradicional da psicologia («res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio»), detendo-se afinal, não sem incerteza, na palavra *mens* (que se torna *esprit* na edição francesa das *Meditations* de 1647). Todavia, logo depois (com um salto lógico, cuja incoerência não escapara aos primeiros leitores das *Meditações*, em particular a Mersenne e a Hobbes, que exprobra a Descartes uma dedução análoga a «je suis promenant, donc je suis une promenade»), este sujeito é apresentado como uma substância, contraposta à substância material, à qual são novamente atribuídas todas as propriedades que caracterizam a alma da psicologia tradicional, inclusive a sensação («Res cogitans? Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens»). E é este *eu* substantivado, no qual se realiza a união de *nous* e *psyché*, de experiência e conhecimento, que fornece a base sobre a qual o pensamento sucessivo, de Berkeley a Locke, construirá o conceito de uma consciência psíquica que se substitui, como novo sujeito metafísico, à alma da psicologia cristã e ao *nous* da metafísica grega.

A transformação de seu sujeito não deixa imutável a experiência tradicional. Enquanto o seu fim era o de conduzir o homem à maturidade, ou seja, a uma antecipação da morte como idéia de uma totalidade consumada da experiência, ela era de fato algo de essencialmente finito, e logo, era algo que se podia *ter* e não somente *fazer*. Mas, uma vez referida ao sujeito da ciência, que não pode atingir a maturidade, mas apenas acrescer os próprios conhecimentos, a experiência tornar-se-á, ao contrário, algo de essencialmente

infinito, um conceito «assintótico», como dirá Kant, ou seja, algo que se pode somente *fazer* e jamais *ter*: nada mais, precisamente, do que o processo infinito do conhecimento.

Por isso, qualquer um que se propusesse hoje a recuperar a experiência tradicional viria a encontrar-se em uma situação paradoxal. Pois deveria, em primeiro lugar, cessar de fazer experiência, suspender o conhecimento. Mas isto não significa que, apenas com isto, reencontraria a experiência que se pode, simultaneamente, fazer e ter. O velho sujeito da experiência, na verdade, não existe mais. Ele se duplicou. Em seu lugar existem agora dois sujeitos que, no início do século XVII (ou seja, exatamente nos mesmos anos em que Kepler e Galileu publicam suas descobertas), um romance retrata enquanto caminham lado a lado, inseparavelmente unidos, em uma busca tão aventurosa quanto inútil.

Dom Quixote, o velho sujeito do conhecimento, foi enfeitiçado e pode apenas fazer experiência, sem jamais tê-la. Junto a ele, Sancho Pança, o velho sujeito da experiência, pode apenas ter experiência, sem jamais fazê-la.

Glosas

I. Fantasia e experiência

Nada pode dar idéia da dimensão da mudança ocorrida no significado da experiência como a reviravolta que ela produz no estatuto da imaginação. Dado que a imaginação, hoje eliminada do conhecimento como sendo «irreal», era para a antiguidade o medium *por excelência do conhecimento. Enquanto mediadora entre sentido e intelecto, que torna possível, no fantasma, a união de forma sensível e intelecto possível, ela ocupa, na cultura antiga e medieval, exatamente o mesmo lugar que a nossa cultura confere à experiência. Longe de ser algo irreal, o* mundus imaginabilis *tem a sua plena realidade entre o* mundus sensibilis *e o* mundus intellegibilis, *e é, aliás, a condição de sua comunicação, ou seja, do conhecimento. E, a partir do momento em que é a fantasia que, segundo a antiguidade, forma as imagens dos sonhos, explica-se a relação particular que, no*

mundo antigo, o sonho mantém com a realidade (como na adivinhação per somnia*) e com o conhecimento eficaz (como na terapia médica* per incubazione*). Isto ainda é verdadeiro nas culturas primitivas. Devereux relata que os* mohave *(nisto não dissímeis das outras culturas xamânicas) crêem que os poderes xamânicos e o conhecimento dos mitos, assim como das técnicas e dos cantos que a eles se referem, são adquiridos no sonho. E não só: se viessem a ser adquiridos em estado de vigília, permaneceriam estéreis e ineficazes até que fossem sonhados: «assim um xamã, que me permitira anotar e aprender os seus cantos terapêuticos rituais, explicou-me que eu não teria igualmente poder de curar, pois não havia potencializado e ativado os seus cantos através do aprendizado onírico».*

Na fórmula em que o aristotelismo medieval sintetiza esta função mediadora da imaginação («nihil potest homo intelligere sine phantasmate»), a homologia entre fantasia e experiência é ainda perfeitamente evidente. Mas, com Descartes e o nascimento da ciência moderna, a função da fantasia é assumida pelo novo sujeito do conhecimento: o ego cogito *(é preciso notar que, no vocabulário da filosofia medieval,* cogitare *significava antes o discurso da fantasia que o ato da inteligência). Entre o novo* ego *e o mundo corpóreo, entre* res cogitans *e* res extensa*, não há necessidade de nenhuma mediação. A expropriação da fantasia, que daí decorre, manifesta-se na nova maneira de caracterizar a sua natureza: enquanto ela não era — no passado — algo de «subjetivo», mas era, sobretudo, a coincidência entre subjetivo e objetivo, de interno e externo, de sensível e de inteligível, agora é o seu caráter combinatório e alucinatório, que a antiguidade relegava ao plano de fundo, a emergir em primeiro plano. De sujeito da experiência, o fantasma se torna o sujeito da alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, ou melhor, de tudo aquilo que fica excluído da experiência autêntica.*

II. Cavalcanti e Sade
(O desejo e a necessidade)

A expropriação da fantasia no âmbito da experiência lança, porém, uma sombra sobre esta última. Esta sombra é o desejo, ou seja, a idéia de uma inapropriabilidade e inexauribilidade da

experiência. Pois, segundo uma intuição já operante na psicologia clássica, e que será completamente desenvolvida pela cultura medieval, fantasia e desejo são estreitamente conexos. Aliás, o fantasma, que é a verdadeira origem do desejo («phantasia ea est, quae totum parit desiderium»), é também — como mediador entre o homem e o objeto — a condição da apropriabilidade do objeto do desejo, e logo, em última análise, de sua satisfação. A descoberta medieval do amor por obra dos poetas provençais e estilnovistas[3] *é, deste ponto de vista, a descoberta de que o amor tem como objeto não diretamente a coisa sensível, mas o fantasma; é, portanto, simplesmente a descoberta do caráter fantasmático do amor. Mas, dada a natureza medial da fantasia, isto significa que o fantasma é, também, o sujeito e não simplesmente o objeto do eros. Na medida em que, de fato, o amor tem o seu lugar único na fantasia, o desejo não encontra nunca diante de si o objeto na sua corporeidade (daí o aparente «platonismo» do eros trovadoresco-estilnovista), mas uma imagem (um «anjo», no significado técnico que esta palavra tem nos filósofos árabes e nos poetas do amor: uma imaginação pura e separada do corpo, uma* substantia separata *que, com o seu desejo, move as esferas celestes), uma «nova pessoa»* [«nova persona»] *que é, literalmente, feita de desejo (Cavalcanti: «formando di desio nova persona»), na qual se abolem os confins entre subjetivo e objetivo, corpóreo e incorpóreo, o desejo e o seu objeto. E precisamente porque o amor não é aqui a oposição de um* sujeito *desejante e de um* objeto *do desejo, mas tem no fantasma, por assim dizer, o seu sujeito-objeto, os poetas podem definir o seu caráter (em oposição a um* fol amour *que pode somente consumir o seu objeto sem jamais verdadeiramente se unir a ele, sem jamais fazer dele experiência) como um «amor consumado»* (fin'amors)*, cujo gozo nunca tem fim («gioi che mai non fina») e, coligando-o com a teoria averroísta que vê no fantasma o lugar em que se cumpre a união do indivíduo com o intelecto agente, transformar o amor em uma experiência soteriológica.*

[3] *Stilnovista* [it., comp. de *stil(e)* 'estilo' e *n(u)ovo* 'novo', a partir da expressão dantesca '*(dolce) stil novo*' (*Purgatório*, XXIV, 57)]. Poeta do *stilnovo*, estilo adotado por certos autores italianos dos séculos XIII e XIV, Dante entre eles. Renovaram a tradição lírica cortês com grande apuro formal, exaltando o amor e a imagem da mulher como meio de elevação espiritual. [*N. do T.*]

Caso contrário, sendo a fantasia excluída da experiência como irreal e seu posto ocupado pelo ego cogito *(tornado sujeito do desejo, «ens percipiens ac appetens», nas palavras de Leibniz), o desejo muda radicalmente de estatuto e torna-se, na sua essência, insatisfazível, enquanto o fantasma, que era mediador e garante da apropriabilidade do objeto do desejo (sendo, portanto, aquilo que permitia fazer deste experiência), torna-se agora o próprio signo de sua inapropriabilidade (da sua «inexperienciabilidade»). Por isso, em Sade (diversamente que em Cavalcanti), o eu desejante, aceso pelo fantasma («il faut monter un peu son imagination», repetem os personagens sadianos), encontra diante de si somente um corpo, um* objectum *que pode somente consumir e destruir sem nunca se satisfazer, porque nele o fantasma se esquiva e se esconde ao infinito.*

De fato, a ablação da fantasia da esfera da experiência cinde aquilo que Eros (como filho de Poros e de Penia[4]*) reunia em si, em* desejo *(ligado à fantasia, insaciável e incomensurável) e* necessidade *(ligado à realidade corpórea, mensurável e teoricamente satisfazível), de modo que estes não podem jamais coincidir no mesmo objeto. Aquilo que o homem de Sade, como sujeito do desejo, tem diante de si é sempre um outro homem enquanto sujeito da necessidade, pois a necessidade não é mais do que a forma inversa do próprio desejo e o signo de seu essencial alheamento. É esta cisão do eros que Juliette exprime do modo mais denso quando, a propósito do singular desejo do cavalheiro, que deseja satisfazer-se com o* caput mortuum *da sua digestão, exclama: «Tenez, à l'instant, si vous le desirez;* vous en avez l'envie, moi j'en ai le besoin».

Daí, no universo sadiano, a necessidade da perversão, que, fazendo coincidir desejo e necessidade, transforma em gozo a frustração essencial do desejo. Pois o que o perverso reconhece é que é o próprio desejo (na medida em que não lhe pertence) a apresentar-se, no outro, como necessidade. À afirmação de Juliette, ele poderia responder: «isto que tu sentes como o íntimo alheamento da necessidade corporal é o que eu sinto como a alheia intimidade do desejo: ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin».

[4] Na mitologia grega, *Poros* é o deus da abundância, enquanto que *Penia* é a deusa da pobreza. [*N. do T.*]

Se, em Sade, malgrado tudo e a despeito da expropriação da experiência que ele encarna tão profeticamente no repetitivo delírio dos seus personagens, há gozo, há deleite; se, em seus romances, sobrevive ainda, transfigurado, o puro projeto edênico da poesia trovadoresco-estilnovista, isto ocorre graças à perversão, que desempenha, no eros sadiano, a mesma função que a poesia estilnovista confiava ao fantasma e à mulher-anjo. A perversão é o arcanjo salvífico que se alça em vôo do teatro ensangüentado de Eros para elevar aos céus o homem sadiano.

Que a cisão entre desejo e necessidade, sobre a qual tanto se discute hoje, não seja algo que possa ser reconciliado com boa vontade, e tanto menos um nó que uma práxis política cada vez mais cega possa acreditar cortar com um gesto, a situação do desejo na Fenomenologia do Espírito *(e o que Lacan, com a habitual agudeza, soube daí extrair como* objet a *e como* désir de l'Autre*) deveria mostrá-lo com eloqüência. Posto que, em Hegel, o desejo (que surge, significativamente, como o primeiro momento da autoconsciência) pode somente procurar negar o próprio objeto, mas jamais se satisfazer com ele. O eu desejante atinge, na verdade, a sua certeza de si apenas com a supressão do outro: «Certo da nulidade deste outro, ele, põe para si esta nulidade como própria verdade, aniquila o objeto independente e se dá, assim, certeza de si... Mas, nesta satisfação, a consciência de si experimenta a independência do seu objeto: a satisfação, de fato, tem lugar somente através da supressão deste outro. Para que a supressão exista, também o outro deve existir. A consciência de si não pode, portanto, suprimir o objeto através de sua relação negativa com este; deste modo, antes o reproduz, assim como reproduz o desejo».*

Este gozo que, em Sade, tornou-se possível com a perversão, em Hegel é operado pelo servo, que medeia o gozo do patrão. «O patrão refere-se à coisa através da mediação do escravo; o escravo, como consciência de si em geral, comporta-se negativamente em relação à coisa e a suprime; mas esta, ao mesmo tempo, permanece para ele independente e ele não pode resolvê-la e aniquilá-la com o seu ato de negação: o escravo a transforma, portanto, somente com o seu trabalho. Inversamente, graças a esta mediação, a relação imediata torna-se, para o patrão, a pura negação desta mesma

coisa, ou seja, o gozo; o que não foi realizado pelo desejo, agora é realizado pelo gozo do patrão: dar fim à coisa: a satisfação no gozo. O desejo não pode realizar isto em virtude da independência da coisa; mas o patrão, que interpôs o escravo entre si e a coisa, refere-se apenas à dependência da coisa, e dela goza puramente. O aspecto de independência da coisa, ele o abandona ao escravo que a trabalha».

A pergunta que o homem de Sade continua a fazer, através do fragor de uma máquina dialética que remete a resposta indefinidamente ao processo global, é, então, precisamente: «Onde está o gozo do escravo? E como é possível fazer novamente coincidir as duas metades cindidas de Eros?»

III. Experiência, *quête*, aventura

De modo peculiar apresenta-se o problema da experiência nas quêtes medievais. Visto que a relação entre experiência e ciência no mundo cristão medieval é governada por um princípio que Honório de Autun formula de modo exemplar escrevendo: «antes do pecado original, o homem conhecia o bem e o mal: o bem por experiência (per experientiam), o mal por ciência (per scientiam). Mas, após o pecado, o homem conhece o mal por experiência, o bem somente por ciência». A quête, ou seja, a tentativa do homem que pode conhecer o bem somente per scientiam de fazer dele experiência, exprime a impossibilidade de unir ciência e experiência em um único sujeito. Por isso, Percival, que vê o graal, mas exime-se a ter dele experiência, é o personagem emblemático da quête, não menos que Galaad, cuja experiência do graal abisma-se no inefável. Desse ponto de vista, o graal (isto é, o impossível ponto de fuga em que a fratura do conhecimento se consolida e as duas paralelas da ciência e da experiência se encontram) é simplesmente o que constitui a própria experiência humana como aporia, ou seja, literalmente, como ausência de via (a-poria). Por isso a quête é o exato oposto (mas, como tal, contém também a sua profecia) daquela scientia experimentalis cujo projeto já foi sonhado, no final da Idade Média, por Roger Bacon, e que encontrará depois em Francis Bacon a sua codificação.

Enquanto a experiência científica é de fato a construção de uma via certa (de uma méthodos, ou seja, de um caminho) para o conhecimento, a quête é, em vez disso, o reconhecimento de que a ausência de via (a aporia) é a única experiência possível para o homem. Mas, pelo mesmo motivo, a quête é também o contrário da aventura, que, na idade moderna, apresenta-se como o último refúgio da experiência. Pois a aventura pressupõe que haja um caminho para a experiência e que este caminho passe pelo extraordinário e pelo exótico (contraposto ao familiar e ao comum); enquanto que, no universo da quête, o exótico e o extraordinário são somente a marca da aporia essencial de toda experiência. Por isso, Dom Quixote, que vive o cotidiano e o familiar (a paisagem da Mancha e os seus habitantes) como extraordinário, é o sujeito de uma quête perfeitamente correspondente àquelas medievais.

IV. A «noite escura» de Descartes

A proximidade entre a experiência cartesiana do ego cogito e a experiência mística é mais concreta do que se possa imaginar. Temos anotações de Descartes, conhecidas como Olímpicas, nas quais ele conta como havia começado a compreender o fundamento de uma descoberta maravilhosa («cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis»). Segundo Baillet, primeiro biógrafo de Descartes, que transcreveu estas anotações em estilo indireto, «a 10 de novembro de 1619, tendo adormecido cheio de entusiasmo e dominado pelo pensamento de haver encontrado naquele dia o fundamento de uma ciência maravilhosa, ele (Descartes) teve três sonhos consecutivos em uma só noite que pensou não poderem ter sido enviados a ele senão do alto... (segue o relato dos três sonhos)». Enquanto ainda estava sonhando, Descartes começou a interpretar ele mesmo o seu sonho; desperto, continuou com a interpretação «sem emoção e com os olhos abertos». «O espanto do qual fora tomado no segundo sonho indicava, de acordo com ele (escreve Baillet), a sua sindérese, ou seja, o remorso da sua consciência referente aos pecados que havia cometido até então no curso de sua vida. O relâmpago, do qual sentira o estrondo, era o sinal do Espírito de Verdade que descia sobre ele para possuí-lo». A sindérese não é aqui simplesmente, como parece considerar Baillet, o remorso da consciência, mas é um termo técnico

da mística neoplatônica renascentista e medieval, que indica a parte mais alta e sutil da alma, que se comunica diretamente com o supra-sensível e não foi corrompida pelo pecado original. Talvez seja lícito ver nestas páginas uma antecipação da experiência sucessiva do ego cogito *e uma comprovação da substancial proximidade entre o que nós tendemos com demasiada freqüência a conceber como polaridades antitéticas de nossa cultura. Assim como a sindérese mística, também o* cogito *é, como vimos, o que resta da alma depois que se despiu, através de uma espécie de «noite escura», de todos os atributos e de todos os conteúdos. O centro desta experiência transcendental do Eu é expresso exemplarmente por um místico árabe, Al-Hallaj: «Eu sou* eu *e não existem mais atributos; eu sou* eu *e não existem mais qualificações... Eu sou o puro sujeito do verbo».*

III

É sobre este fundo que é preciso situar a formulação kantiana do problema da experiência que, enquanto identifica o conteúdo da experiência possível com a ciência do seu tempo (ou seja, com a física newtoniana), coloca, porém, com novo rigor, o problema de seu sujeito. Contra a substancialização do sujeito em um único eu psíquico, Kant começa de fato por distinguir «com todo o cuidado» o *eu penso*, sujeito transcendental que não pode ser de modo algum substancializado ou psicologizado, da consciência psicológica ou *eu empírico.*

É o velho sujeito da experiência que volta aqui a apresentar-se autonomamente como eu empírico, que é «em si disperso e sem relação com a identidade do sujeito» e, como tal, é incapaz de fundar um verdadeiro conhecimento. Ao seu lado, como condição de todo conhecimento, está o *eu penso*, a consciência transcendental, isto é, a unidade sintética originária da consciência, «graças à qual, somente, posso atribuir a um idêntico eu mesmo a multiplicidade das minhas representações», e na falta da qual a experiência não seria jamais conhecimento, mas apenas «uma rapsódia de percepções».

A composição desta dualidade em um sujeito único é explicitamente confutada por Kant através da exclusão da intuição intelectual, por um lado, e, por outro, através da crítica do «paralogismo psicológico» que está na base da psicologia racional. Pois, para Kant, o sujeito transcendental, como não pode *conhecer* um objeto (por isso tem necessidade da intuição fornecida pela experiência sensível, sendo em si mesmo incapaz de intuição), mas apenas *pensá-lo*, não pode assim nem mesmo conhecer a si mesmo como uma realidade substancial, que poderia ser objeto de uma psicologia racional. «Como fundamento desta — ele escreve em uma passagem na qual a realidade puramente transcendental do sujeito é reafirmada com vigor — nós não podemos colocar nada além da representação simples e em si mesma vazia de todo conteúdo: Eu; da qual não se pode dizer que seja um conceito, mas uma simples consciência que acompanha todos os conceitos. Com este Eu ou Ele ou Aquele (*Es*), (a coisa), que pensa, não é representado nada além de um sujeito transcendental = *x*, que não é conhecido a não ser por meio dos pensamentos, que são seus predicados, e do qual não podemos jamais ter abstratamente o mínimo conceito; por esta razão envolvemo-nos em um perpétuo círculo, tendo de nos servir desde sempre de sua representação para julgar algo dele: inconveniente que não é separável deste, já que a consciência de si não é uma representação que distingue um objeto particular, mas antes uma forma da representação em geral, na medida em que deve ser dita conhecimento: pois dela posso dizer somente que, por seu meio, *eu penso* toda e qualquer coisa... De tudo isso constata-se que um simples equívoco dá origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que está no fundamento das categorias, é aqui considerada como intuição do sujeito tomado como objeto, e a ela aplica-se a categoria de substância. Mas ela nada mais é que a unidade do pensamento, através da qual exclusivamente não é dado nenhum objeto, e à qual, portanto, não se pode aplicar a categoria de substância, como aquela que supõe sempre uma intuição dada; e por isso este sujeito não pode absolutamente ser conhecido.»

Deste modo, a formulação mais rigorosa do problema da experiência acaba por fundar a sua possibilidade através da proposição de um inexperienciável. Mas a tenacidade com a qual Kant defende o desdobramento do eu contra toda confusão e todo excesso mostra como ele via a própria condição de um conhecimento justamente nesta meticulosa obra de agrimensor, a qual delimitava de todos os lados aquela dimensão transcendental que «recebe seu nome do fato de confinar com o transcendente, e de encontrar-se assim em perigo de cair não apenas no supra-sensível, mas no que é destituído de todo sentido».

A *crítica da razão pura* é o último lugar em que o problema da experiência, no interior da metafísica ocidental, é encontrável na sua forma pura, isto é, sem que sejam encobertas as suas contradições. O pecado original com o qual tem início o pensamento pós-kantiano é a reunificação do sujeito transcendental e da consciência empírica em um único sujeito absoluto.

Na *Enciclopédia*, Hegel apresenta assim a filosofia kantiana como aquela que concebeu o espírito apenas como consciência, ou seja, na oposição entre autoconsciência e consciência empírica, e que não conseguiu assim chegar «ao conceito do espírito como este é em si e para si, ou seja, como unidade da consciência e da autoconsciência». E, no prefácio à *Fenomenologia do espírito* — cujo título original diz: *Ciência da experiência da consciência* —, é possível captar que conceito de experiência nasce desta unidade. Visto que a experiência cessa aqui de ser simplesmente um modo, ou um instrumento, ou um limite da consciência, tornando-se a essência mesma do novo sujeito absoluto: a saber, a sua estrutura de processo dialético, de movimento. «Este movimento dialético que a consciência realiza em si mesma, em seu saber e também em seu objeto, *na medida em que, para ela, provém daí o seu novo objeto verdadeiro*, é precisamente o que se chama experiência... A consciência sabe *alguma coisa*, este objeto é a essência ou o *em si*; mas é também o em si para a consciência; e assim entra em jogo a ambigüidade deste verdadeiro. Nós vemos que a consciência tem agora dois objetos, um, o primeiro *em si*, e o segundo, o *ser para ela*

deste em-si. Este último não parece ser, à primeira vista, nada além da reflexão da consciência em si mesma, ou seja, uma representação não de um objeto, mas apenas do saber que ela tem do primeiro objeto. Todavia, como mostramos precedentemente, o primeiro objeto altera-se neste processo; cessa de ser o *em-si* e torna-se, para a consciência, um objeto que é *em si* somente para ela; mas, deste modo, é o *ser-para-ela deste em-si* que é, agora, o verdadeiro, ou seja, a sua *essência*, o seu *objeto*. Este novo objeto contém o aniquilamento do primeiro, ele é a experiência feita sobre este... As coisas apresentam-se, portanto, assim: quando aquilo que, à primeira vista, parecia ser o objeto declina na consciência em um saber deste objeto, quando, digamos, o *em-si* torna-se um *ser-para-a consciência deste em-si*, este é então o novo objeto, através do qual surge uma nova figura da consciência, que tem como essência algo diferente da precedente. É esta circunstância que conduz a inteira sucessão das figuras da consciência na sua necessidade... Através desta necessidade, o caminho para a ciência é já ele mesmo *ciência* e, por isso, de acordo com o conteúdo desta, ciência da *experiência da consciência*».

Com razão Heidegger observa que, na expressão «Ciência da *experiência da consciência*», o genitivo é subjetivo e não objetivo. «Ciência da *experiência da consciência*» significa: a consciência, o novo sujeito absoluto, é, na sua essência, um *caminho* para a ciência, uma experiência (*ex*-per-*ientia*, um «provir-de e um ir-através de») que é já ela mesma ciência. Portanto, experiência é aqui simplesmente o nome do traço fundamental da consciência: a sua essencial negatividade, o seu já ser sempre o que não é ainda. Logo, a dialética não é algo que venha do exterior a juntar-se à consciência: em vez disso, ela manifesta até que ponto, no novo sujeito absoluto (bem mais do que no eu cartesiano), a essência do conhecimento tenha-se identificado com a da experiência. Que a consciência tenha uma estrutura dialética, isto significa que ela não pode jamais possuir-se como todo, mas é inteira apenas no processo global do seu devir, no seu «calvário». O caráter negativo, que estava já implícito na experiência tradicional, na medida em que era sempre, como

vimos, uma experiência da morte, torna-se aqui a própria estrutura do ser humano.

Por isso a experiência agora é definitivamente algo que se pode apenas fazer e jamais ter. Ela não é nunca dada como totalidade, não é nunca inteira senão na aproximação infinita do processo global, como uma «espuma do infinito», segundo a imagem com a qual Hegel define, nos versos de Schiller que encerram a *Fenomenologia*, a união da ciência e da história no *Saber absoluto*:

> do cálice deste reino dos espíritos
> espuma até ele a sua própria infinitude.

O domínio da dialética em nosso tempo, muito além dos limites do sistema hegeliano, a começar pela tentativa de Engels de construir uma dialética da natureza, tem a sua raiz nesta concepção do caráter negativo e inapropriável da experiência, isto é, em uma expropriação da experiência na qual substancialmente nós ainda vivemos e à qual a dialética (como *dia-légesthai*, recolher-se e dialogar através de) tem, precisamente, a função de assegurar uma aparência de unidade. Por isso, uma crítica da dialética está entre as tarefas mais urgentes que se possam atribuir hoje em dia a uma exegese marxista genuinamente capaz de liberar-se do Hegelianismo, se é verdade, como é verdade, que é contraditório proclamar a abolição do sujeito hegeliano (a consciência) e depois conservar, através da dialética, a sua estrutura e o seu conteúdo essencial.

Apoiando-se na superação da oposição kantiana entre eu transcendental e eu empírico e na substancialização do sujeito em uma «psique», também a psicologia oitocentista constrói o mito central do século XIX: aquele de um eu psicossomático que realiza em carne e osso aquela união mística do *nous* e da *psyché* na qual havia naufragado a metafísica antiga. A psicologia dita científica, de Fechner a Weber e a Wundt, procura contornar a impossibilidade da psicologia racional de substantivar o sujeito (o paralogismo psicológico de Kant), assim como a da psicologia

empírica de superar os limites de uma fisiologia e de atingir o sujeito, construindo-se como ciência dos *fatos de consciência*, que resultam de um paralelismo entre o fenômeno psíquico e o fenômeno fisiológico concomitante (por exemplo, entre um estado psíquico e um estado cerebral, ou entre uma sensação e uma excitação). Mas é justamente a hipótese do paralelismo psicofisiológico a trair a derivação metafísica da psicologia científica (que Bergson com razão reportava à oposição cartesiana de *res cogitans* e *res extensa*, comunicantes no homem) e a sua impossibilidade de captar o fato de consciência, que partiu em dois, ao mesmo tempo como processo fisiológico e como consciência. De resto, esta possibilidade havia sido já confutada por Leibniz a propósito da explicação mecânica ou «por figuras e movimentos» da percepção: «se imaginamos que exista uma máquina», ele escreve na *Monadologia*, «cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepções, podemos concebê-la ampliada, conservando, porém, as mesmas proporções, de modo que aí se possa entrar como em um moinho. Isto posto, não será encontrado, visitando o seu interior, nada além de peças que se empurram umas às outras, e jamais algo que explique uma percepção».

Este é o círculo no qual permanece aprisionada a psicofisiologia oitocentista, e é neste círculo que encontrou o seu próprio espaço a psiquiatria moderna, cujo paradoxo fundamental manifesta-se na candura com que Bleuler, no início do seu *Tratado de psiquiatria*, declara que nós não podemos definir a consciência a não ser como «a qualidade subjetiva de um processo psíquico», qualidade que pode, porém, ser captada diretamente «somente na própria interioridade».

No final do século, Dilthney e Bergson (e, mais tarde, Husserl e Scheler) fundam sobre a crítica da psicofisiologia oitocentista a sua tentativa de colher a «vida» em uma «experiência pura». Aos fatos de consciência que a psicologia procurava construir através da sua substancialização psicofísica, eles opõe o caráter não substancial e puramente qualitativo da consciência tal como se revela na experiência imediata: a «duração pura», de Bergson, o *Erlebnis*

de Dilthey. Toda a «filosofia da vida», assim como boa parte da cultura do final do século, inclusive a poesia, são dedicadas a capturar esta experiência vivida tal como se revela à introspecção na sua imediatez preconceitual. O sentido interno que, para Kant, era em si destituído de valor cognitivo, e não exprimia, com a sua «rapsódia de percepções», nada mais que a impossibilidade do eu transcendental de conhecer a si mesmo, torna-se agora a fonte da experiência mais autêntica. Mas é justamente na idéia de *Erlebnis*, de «experiência vivida» (assim como naquela de «duração pura» e de «tempo vivido»), que a filosofia da vida trai as suas contradições.

No *Erlebnis*, de fato, a experiência interior revela-se como uma «corrente de consciência» que não tem início ou fim e que, sendo puramente qualitativa, não pode ser nem detida nem mensurada. Por isso Dilthey compara o nosso ser, tal como se revela na experiência interior (*innere Erfahrung*), a uma planta cuja raiz é entranhada na terra e que volta para o alto apenas as folhas, enquanto Bergson deve recorrer, para explicar o ato com o qual temos acesso ao fluxo dos estados de consciência e à duração na sua pureza originária, a uma *intuição*, que não consegue definir senão nos termos em que a mística neoplatônica caracterizava a união com o Uno: «c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit... conscience immediate, vision que se distingue à peine de l'objet vu», ou então comparando-a à inspiração com a qual o escritor situa-se de golpe «au cœur même du sujet» e que não se deixa colher de modo algum, porque «si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe».

A filosofia da vida termina assim por delegar à poesia (que recebe o legado apenas com o benefício de inventário,[5] ou então fica presa em um beco sem saída) ou à mística (que, no *revival* teosófico *fin-de-siècle*, aceita a delegação com

[5] *Benefício de inventário*: em algumas legislações estrangeiras, faculdade que limita a responsabilidade do herdeiro pelos eventuais débitos do falecido ao valor do patrimônio herdado. [*N. do T.*]

entusiasmo) a missão de aferrar o *Erlebnis*, ou seja, aquela experiência pura que deveria ser o seu fundamento. Não por acaso, Dilthey seria levado a considerar a experiência vivida apenas na medida em que ela cessa de ser «muda» e «obscura» para tornar-se expressão na poesia e na literatura, transformando assim a própria «filosofia da vida» em hermenêutica; quanto a Bergson, ele acaba na expectativa profética de uma «intuição mística difusa» e de uma «visão do além em uma experiência científica ampliada».

É neste cenário que se deve colocar a tentativa de Husserl de restaurar na «corrente dos *Erlebnisse*» uma experiência transcendental do eu cartesiano. Mas a contradição com a qual ele se choca pode ser colhida de modo exemplar em um trecho da segunda *Meditação cartesiana*. Ele contesta à psicologia empírica a possibilidade de fornecer um dado originário à experiência da consciência: «Um tal modo de começar — ele escreve — implicaria, como pressuposto, que se entendesse a vida de consciência com base em uma presumida experiência imediata, como complexo dos dados da sensibilidade *externa*, ou, no melhor dos casos, *interna*: para conectar então estes dados em unidades várias seria necessário recorrer a qualidades *gestálticas*. Para evitar em seguida o atomismo, seria preciso acrescentar uma outra doutrina, pela qual as formas resultassem necessariamente fundadas nos dados e o todo de cada unidade sensível fosse em si anterior às suas partes. Mas a doutrina da consciência que assume um início radical não encontra diante de si tais dados nem tais unidades, a não ser como prejulgamentos. O início é para ela constituído pela experiência pura e por assim dizer ainda muda, que deve ser conduzida então, pela primeira vez, à expressão pura de seu sentido próprio. A expressão realmente primeira é, entretanto, o ego cogito cartesiano».

É curioso que Husserl, que com este conceito de experiência *muda* (em um trecho das *Lições sobre a fenomenologia da consciência interior do tempo* ele escreve a propósito da corrente originária da temporalidade interior e da sua relação com o sujeito: «para tudo isso faltam-nos os nomes») havia

atingido a máxima aproximação à idéia de uma experiência pura, e, portanto, anterior tanto à subjetividade quanto a uma suposta realidade psicológica, tenha em seguida sido capaz de identificá-la com a sua «expressão» no *ego cogito*, ou seja, com o seu tornar-se, de *muda*, *falante*. Talvez o fato de que, neste trecho, o sujeito transcendental seja apreendido imediatamente como uma expressão, ou seja, como algo de lingüístico, não seja casual e permita pormos em questão tanto a fundação cartesiana da certeza do *ego cogito* em um *pronuntiatium*, quanto a identificação, por Dilthey, do *Erlebnis* com a sua expressão. Uma teoria da experiência que desejasse verdadeiramente colocar de modo radical o problema do próprio dado originário deveria obrigatoriamente partir da experiência «por assim dizer ainda muda» (situada aquém daquela «expressão primeira»), ou seja, deveria necessariamente indagar: existe uma experiência muda, existe uma *in-fância* da experiência? E, se existe, qual é a sua relação com a linguagem?

Glosas

I. A queda de Montaigne e o inconsciente

No capítulo VI do segundo livro dos Essais *— que, como sugere o título:* De l'exercitation, *contém um pequeno tratado sobre a experiência —, Montaigne relata um incidente ao qual parece atribuir uma importância particular. Um dia, ele conta, eu estava a passear, não longe de casa, em um cavalo pequeno e trôpego, quando «um de meus serviçais, grande e forte, montando um baio brioso que tinha uma boca impossível, mas era fresco e vigoroso, para fazer-se de valente e superar os seus companheiros, incitou-o a toda brida em minha direção, precipitou-se como um colosso contra o pequeno homem e seu pequeno cavalo, fulminando-os com o seu peso e com o seu ímpeto e lançando-nos, um e outro, de pernas para o ar: e eis o cavalo abatido por terra, completamente atordoado, e eu, dez ou doze passos mais adiante, morto, estendido de bruços, a espada que tinha na mão a mais de dez passos, o cinturão em pedaços, sem mais nenhum movimento ou consciência, como uma raiz». Na descrição dos instantes em que recupera gradualmente os sentidos, Montaigne dá prova de uma maestria incomparável: «Quando recomecei a ver, foi com uma vista tão turva, débil e morta, que discernia apenas a luz... quanto às funções da alma, estas nasciam passo a passo com as do corpo. Vi-me todo ensangüentado, porque minha camisa estava manchada do sangue que havia vomitado... Parecia-me que minha vida não me sustivesse senão à flor dos lábios: fechei os olhos para ajudar-me, era esta a impressão, a empurrá-la para fora, e sentia prazer na languidez e no abandono. Era uma imaginação que nada fazia além de nadar levemente à superfície de minha alma, tenra e flébil como tudo o mais, mas na verdade destituída de desgosto, antes mesclada àquela doçura que prova quem se deixa deslizar no sono».*

Esta lembrança fornece a Montaigne um pretexto para uma série de divagações, nas quais um estado crepuscular converte-se em modelo de uma forma de experiência decerto peculiar, mas que é também, de qualquer modo, a experiência extrema e mais autêntica, que resume em si, como um emblema, a inteira busca dos Essais. *Pois que o estado de inconsciência parece-lhe ser o mesmo «no qual se encontram aqueles que vemos desfalecer de fraqueza na agonia da morte, e que compadecemos sem razão, crendo que sejam agitados por graves dores ou tenham a alma oprimida por pensamentos penosos». «Sempre pensei — ele acrescenta — que tivessem o ânimo e o corpo sepultos e adormecidos:* vivit, et est vitae nescius ipse suae. *E jamais pude crer que, em uma tão grande perturbação dos membros e em uma tal perda dos sentidos, a alma pudesse conservar qualquer força para reconhecer-se». Algo de muito semelhante sucede quando estamos para adormecer, no primeiro «balbuciar» do sono, antes que nos tenha invadido de todo, quando «sentimos como em um sonho aquilo que acontece à nossa volta, e acompanhamos as vozes com uma audição toldada e incerta, que parece tocar apenas as margens da alma, e, após as últimas palavras que nos foram dirigidas, formulamos certas respostas que têm mais sorte que juízo».*

«Eu tinha — ele retoma — o estômago oprimido pelo sangue coagulado e as minhas mãos para ali corriam sozinhas, como o fazem freqüentemente aonde prure, contra o parecer da nossa vontade. Há diversos animais e até mesmo alguns homens os quais, depois de mortos, vemos contrair e mover os músculos. Cada um

sabe por experiência própria que existem partes de nós que se movem, levantam-se e abaixam-se sem pedir permissão. Estas paixões, que não nos tocam senão através da casca, não se podem dizer nossas. Para torná-las nossas, é preciso que o homem nelas se tenha empenhado completamente; e as dores que os pés e as mãos sentem enquanto dormimos, estas não nos pertencem».

Existem portanto certas experiências que não nos pertencem, que não podemos dizer «nossas», mas que, justamente por isso, porque são, precisamente, experiências do inexperienciável, constituem o limite último ao qual pode lançar-se a nossa experiência em sua tensão para a morte. «Este relato de um evento tão fútil — conclui Montaigne — seria um tanto vão, se não fosse pelo ensinamento que dele extraí: pois, na verdade, para habituar-se à morte, creio nada se possa fazer a não ser avizinhar-se dela... Esta não é a minha doutrina: é o meu estudo; não é a lição de um outro, é a minha».

Dois séculos depois, nas Rêveries du promeneur solitaire [Devaneios do passeante solitário], *Rousseau narra um episódio tão semelhante que, se neste não reconhecêssemos toda aquela extenuada sensualidade que nos acostumamos a atribuir a Jean-Jacques, poder-se-ia pensar em uma filiação direta de Montaigne. «Encontrava-me, por volta das seis — ele escreve —, na descida de Ménilmotant, quase defronte ao Galant-Jardinier, quando, ao brusco afastar-se de algumas pessoas que caminhavam à minha frente, vi precipitar-se sobre mim um grande cão dinamarquês que, arremessando-se com toda a força diante de uma carruagem, não teve tempo de frear a sua corrida nem de evitar-me quando me avistou... Não senti nem o golpe, nem a queda, nem nada daquilo que se seguiu, até o instante em que acordei... O estado em que me encontrei naquele momento é demasiado singular para deixar de descrevê-lo aqui. A noite avançava. Vi o céu, algumas estrelas e um pouco de vegetação. Esta primeira sensação foi um átimo delicioso. Só através dela eu me sentia. Nascia para a vida naquele instante e era como se eu preenchesse com a minha leve existência todos os objetos que percebia. Inteiramente no momento presente, não me lembrava de nada; não tinha nenhuma noção distinta da minha individualidade nem a menor idéia do que me ocorrera; não sabia quem eu era ou onde estivesse; não provava nem dor, nem temor,*

nem inquietude. Via escorrer o meu sangue como teria visto correr um riacho, sem nem ao menos pensar que este sangue me pertencesse de algum modo. Sentia em todo o meu ser uma calma inebriante, à qual, sempre que a recordo, não encontro nada de comparável em toda a atividade dos prazeres conhecidos».

Também aqui um estado crepuscular e inconsciente torna-se o modelo de uma experiência particular, que não é, porém, como em Montaigne, uma antecipação da morte, mas, antes, uma experiência do nascimento («nascia para a vida naquele instante») e, ao mesmo tempo, o signo de um prazer sem paralelo.

Estes episódios são como dois estafetas isolados que anunciam o emergir e o alastrar-se do conceito de inconsciente no século XIX, de Schelling a Schopenhauer, até a sua original reformulação na obra de Freud. Este conceito nos interessa aqui apenas por suas implicações no tocante a uma teoria da experiência, ou seja, como o sintoma de um mal-estar. Pois certamente, na idéia de inconsciente, a crise do conceito moderno de experiência — ou seja, da experiência que se funda sobre o sujeito cartesiano — chega à sua evidência máxima. Como manifesta claramente a sua atribuição a uma terceira pessoa, a um Es, *a experiência inconsciente não é, de fato, uma experiência subjetiva, não é uma experiência do Eu. Do ponto de vista kantiano, não se pode dizer nem ao menos uma experiência, pois falta aquela unidade sintética da consciência (a autoconsciência) que é o fundamento e a garantia de toda experiência. Todavia, a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas a «aquilo»* (Es). *«Aquilo» não é, porém, como na queda de Montaigne, a morte, pois agora o limite da experiência se inverteu: não se encontra mais em direção à morte, mas retrocede à infância. Nesta reviravolta do limite, como também na passagem da primeira à terceira pessoa, devemos decifrar os caracteres de uma nova experiência.*

II. A poesia moderna e a experiência

É tendo como fundo esta crise da experiência que a poesia moderna encontra a sua situação própria. Pois, observando bem, a poesia moderna — de Baudelaire em diante — não se funda em uma nova

experiência, mas em uma ausência de experiência sem precedentes. Daí a desenvoltura com a qual Baudelaire é capaz de colocar o choc *no cerne do próprio trabalho artístico. A experiência é, de fato, voltada primeiramente à proteção contra as surpresas, e o produzir-se de um choque implica sempre em uma brecha na experiência. Fazer experiência de alguma coisa significa: subtrair-lhe a sua novidade, neutralizar o seu poder de choque. Donde o fascínio que a mercadoria e o* maquillage *— vale dizer, o inexperienciável por excelência — exercem sobre Baudelaire.*

Em Baudelaire, um homem que foi expropriado da experiência se oferece sem nenhuma proteção ao recebimento dos choques. À expropriação da experiência, a poesia responde transformando esta expropriação em uma razão de sobrevivência e fazendo do inexperienciável a sua condição normal. Nesta perspectiva, a busca do «novo» não se apresenta como a procura de um novo objeto da experiência, mas implica, ao contrário, um eclipse e uma suspensão da experiência. Novo é aquilo de que não se pode fazer experiência, porque jaz «no fundo do desconhecido»: a coisa em si kantiana, o inexperienciável como tal. Por isso, em Baudelaire (e isto dá a medida de sua lucidez), esta busca assume a forma paradoxal de uma aspiração à criação de um «lugar comum» («créer un poncif c'est le génie»; pense-se também no ritmo próprio da poesia baudelairiana, com a sua inesperada abordagem da banalidade, que tanto impressionava Proust), ou seja, daquilo que podia ser criado apenas por um secular acúmulo de experiência e não inventado por um indivíduo. Mas, numa condição em que o homem foi expropriado da experiência, a criação de um tal «lugar comum» só é possível mediante uma destruição da experiência, que, no exato momento em que infringe a sua autoridade, revela de chofre que esta destruição é, na realidade, a nova morada do homem. O estranhamento, que retira dos objetos mais comuns a sua experimentabilidade, torna-se assim o procedimento exemplar de um projeto poético que visa fazer do Inexperienciável o novo «lugar comum», a nova experiência da humanidade. Provérbios do inexperienciável são, neste sentido, as Fleurs du mal [Flores do mal].

Porém, a objeção mais peremptória ao conceito moderno de experiência foi levantada na obra de Proust. Pois o objeto da Recherche *não é uma experiência vivida, mas justamente o contrário, algo que não foi nem vivido nem experimentado; e nem mesmo o seu subitâneo aflorar nas* intermittences du cœur *constitui uma experiência, a partir do instante em que a condição deste afloramento é precisamente uma oscilação das condições kantianas da experiência: o tempo e o espaço. E não são apenas as condições da experiência a serem colocadas em dúvida, mas também o seu sujeito, dado que este não é certamente o sujeito moderno do conhecimento (Proust parece antes ter em mente certos estados crepusculares, como o semi-sono ou a perda de consciência: «je ne savais pas au premier instant qui j'etais» é a sua fórmula típica, da qual Poulet registrou as inúmeras variações). Mas aqui não se trata nem mesmo do sujeito bergsoniano, a cuja realidade última nos dá acesso a intuição. Aquilo que a intuição revela não é, na realidade, nada mais do que a pura sucessão dos estados de consciência, ou seja, ainda algo de subjetivo (aliás, o subjetivo em estado puro, por assim dizer). Enquanto que, em Proust, não existe mais propriamente sujeito algum, mas somente, com singular materialismo, um infinito derivar e um casual encontrar-se de objetos e de sensações. É o sujeito expropriado da experiência que se apresenta aqui fazendo valer aquilo que, do ponto de vista da ciência, não se pode manifestar senão como a mais radical negação da experiência: uma experiência sem sujeito nem objeto, absoluta. A* inexpérience, *da qual, segundo Rivière, Proust morreu («... il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre»), deve ser interpretada literalmente: recusa e negação da experiência.*

A consciência de uma atroz expropriação da experiência, de um «vazio de experiência» sem precedentes, está no centro até mesmo da poesia de Rilke. Mas, diversamente de Baudelaire e de Rimbaud, que confiam resolutamente ao inexperienciável a nova experiência da humanidade, ele oscila suspenso entre dois mundos contraditórios. Por um lado, ele mostra no anjo, na marionete, no saltimbanco e na criança as figuras de um Dasein *que se liberou totalmente de toda experiência, e por outro, evoca com nostalgia as coisas nas quais os homens «acumulavam o humano» (na carta a Hulevicz, este processo de «acumulação» é identificado com aquilo que torna as próprias coisas experimentáveis) e eram, portanto, «vivíveis»* (erlebbaren) *e*

«dizíveis» (säglichen), *em contraposição às «aparências de coisas» que «irrompem da América» e que já deslocaram a sua existência «no frêmito do dinheiro». O estar suspenso entre estes dois mundos como um «deserdado» («toda época», ele escreve na sétima elegia, «possui tais deserdados, aos quais aquilo que foi não pertence mais, e o que será, não ainda») é a experiência central da poesia de Rilke, que, como muitas obras que passam por esotéricas, não tem por conteúdo nada de místico, e sim a experiência cotidiana de um cidadão do século XX.*

IV

Uma proposição rigorosa do problema da experiência deve, portanto, fatalmente deparar-se com o problema da linguagem. A crítica de Hamann a Kant, segundo a qual uma razão pura «elevada a sujeito transcendental» e afirmada independentemente da linguagem é um contra-senso, pois «não apenas a inteira faculdade do pensamento reside na linguagem, mas a linguagem é também o ponto central do mal-entendido da razão consigo mesma», encontra aqui todo o seu peso. Com razão ele objetava a Kant que a imanência da linguagem a qualquer ato de pensamento, ainda que a priori, teria tornado necessária uma «Metacrítica do purismo da razão pura», ou seja, uma expurgação da linguagem, que resultava porém improponível nos termos da *Crítica*, dado que o seu problema supremo não se podia formular senão como uma identidade de razão e língua: «a razão é língua: *lógos*. É este o osso medular que eu rôo e que roerei até morrer disto».

É o fato de ter orientado o problema do conhecimento pelo modelo da matemática que impediu Kant, bem como Husserl, de perceber a situação original da subjetividade transcendental na linguagem e, portanto, de traçar com clareza os limites que separam transcendental e lingüístico. Esta omissão faz com que, na *Crítica*, a apercepção transcendental apresente-se, quase como se isto fosse natural, como

um «eu penso», como um sujeito lingüístico e, até mesmo, em um trecho extremamente significativo, como um «texto» («"Eu penso" é o único texto da psicologia racional, a partir do qual ela deve desenvolver toda a sua ciência»). É esta configuração «textual» da esfera transcendental que, na falta de uma colocação específica do problema da linguagem, situa o «eu penso» em uma zona em que transcendental e lingüístico parecem confundir-se e onde, conseqüentemente, a razão de Hamann podia fazer valer o «primado genealógico» da linguagem sobre a razão pura.

É significativo que, em um trecho da *Origem da geometria*, interrogando-se sobre a objetividade ideal dos objetos geométricos, Husserl seja levado a colocar o problema da linguagem como condição desta objetividade: «Como pode a idealidade geométrica (como também a de todas as ciências) chegar à sua objetividade ideal a partir de seu originário desabrochar intrapessoal, no qual ela se apresenta como formação no interior do espaço de consciência da alma do primeiro inventor? Vêmo-lo imediatamente: é através da mediação da linguagem, que lhe providencia, por assim dizer, a sua carne lingüística...» Somente o perdurar do domínio do modelo geométrico-matemático sobre a teoria do conhecimento pode tornar compreensível como Husserl — que, aliás, chega aqui a afirmar que «a humanidade conhece-se sobretudo como comunidade de linguagem imediata e mediata» e que «os homens enquanto homens, a co-humanidade, o mundo... e, por outro lado, a linguagem, são indissoluvelmente entrelaçados e sempre já certos na unidade indissociável da sua correlação» — tenha evitado colocar, a esta altura, o problema da origem da linguagem em suas relações com todo possível horizonte transcendental: «naturalmente, ainda que ele aqui se anuncie, não nos ocupamos agora do problema geral da origem da linguagem...»

Mas se nós, acolhendo a sugestão de Hamann, abandonamos o modelo de uma evidência matemática transcendental (que tem raízes tão antigas na metafísica ocidental), e buscamos as condições preliminares e inderrogáveis de toda teoria do conhecimento na elucidação de seus vínculos

com a linguagem, vemos então que é na linguagem que o sujeito tem a sua origem e o seu lugar próprio, e que apenas na linguagem e através da linguagem é possível configurar a apercepção transcendental como um «eu penso».

Os estudos de Benveniste sobre a «Natureza dos pronomes» e sobre a «Subjetividade na linguagem» — confirmando assim a intuição hamanniana da necessidade de uma metacrítica do sujeito transcendental — mostram que é na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito. A subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*, que não pode ser de modo algum definida por meio de um sentimento mudo, que cada qual experimentaria da existência de si mesmo, nem mediante a alusão a qualquer experiência psíquica inefável do *ego*, mas apenas através da transcendência do eu lingüístico relativamente a toda possível experiência. «Esta subjetividade, quer a coloquemos em fenomenologia, quer em psicologia, nada mais é que o emergir no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É "ego" aquele que *diz* ego. É este o fundamento da subjetividade que se determina através do estatuto lingüístico da pessoa... A linguagem é organizada de modo a permitir a cada locutor apropriar-se da inteira língua designando-se como *eu*».

Apenas esta instância exclusiva do sujeito na linguagem permite explicar a natureza particular do pronome *eu*, com a qual Husserl havia esbarrado sem aferrá-la completamente, na medida em que acreditava poder explicá-la afirmando que «no discurso solitário, o significado (*Bedeutung*) de *eu* realiza-se essencialmente na representação imediata da nossa própria personalidade, e é aqui que reside portanto o significado desta palavra no discurso da comunicação. Cada interlocutor tem a sua representação do eu (e, logo, o seu conceito individual de *eu*) e, por isso, o significado desta palavra muda com cada indivíduo». Mas, também aqui, Benveniste mostra que, na realidade, é impossível recorrer a uma «representação imediata» e a um «conceito individual» que cada indivíduo teria de si. «Não há um conceito *eu* que compreenda todos os "eus" que se enunciam a todo instante nos lábios de todos

os locutores, no sentido em que existe um conceito «árvore» ao qual podem ser reconduzidos todos os usos individuais de *árvore*. O *eu* não denomina entidade lexical alguma. Pode-se dizer então que "eu" se refere a um indivíduo particular? Se assim fosse, existiria na linguagem uma contradição permanente e, na prática, a anarquia: como poderia a mesma palavra se referir indiferentemente a qualquer indivíduo e, ao mesmo tempo, identificá-lo em sua particularidade? Estamos na presença de uma classe de palavras, os pronomes pessoais, que se furtam ao estatuto de todos os outros signos da linguagem. A que coisa então se refere *eu*? A algo assaz singular, que é exclusivamente lingüístico: *eu* se refere ao ato de discurso individual no qual é pronunciado, e designa o seu locutor. É um termo que não pode ser identificado senão em uma instância de discurso... A realidade à qual ele remete é uma realidade de discurso».

Se isto é verdadeiro, se o sujeito tem, no sentido que se viu, uma «realidade de discurso», se ele não é nada mais que uma sombra lançada sobre o homem pelo sistema dos indicadores de elocução (que abarca não apenas os pronomes pessoais, mas todos os outros termos que organizam as relações espaciais e temporais do sujeito: *este*, *aquele*, *aqui*, *agora*, *ontem*, *amanhã* etc.), então torna-se claro em que medida a configuração da esfera transcendental como uma subjetividade, como um «eu penso», baseia-se realmente em uma troca de transcendental por lingüístico. *O sujeito transcendental não é outro senão o «locutor», e o pensamento moderno erigiu-se sobre esta assunção não declarada do sujeito da linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento.* E é esta troca que permitiu à psicologia kantiana atribuir à consciência transcendental — a partir do momento em que tanto ela quanto a consciência empírica se apresentavam como um *eu*, como um «sujeito» — uma substância psicológica.

Por isso, se a rigorosa distinção kantiana da esfera transcendental deve ser ainda uma vez reafirmada, ela deve ser acompanhada, porém, ao mesmo tempo, de uma metacrítica que trace resolutamente os limites que a separam da esfera da linguagem e situe o transcendental para além do «texto»

"*eu penso*", ou seja, além do sujeito. O transcendental não pode ser o subjetivo: a menos que transcendental signifique simplesmente: lingüístico.

Somente sobre esta base se torna possível propor em termos inequívocos o problema da experiência. Dado que, se o sujeito é simplesmente o locutor, nós jamais apreenderemos no sujeito, como Husserl acreditava, o estatuto original da experiência, «a experiência pura e, por assim dizer, ainda muda». Ao contrário, a constituição do sujeito na linguagem e através da linguagem é precisamente a expropriação desta experiência «muda», é, portanto, já sempre «palavra». Uma experiência originária, portanto, longe de ser algo subjetivo, não poderia ser nada além daquilo que, no homem, está antes do sujeito, vale dizer, antes da linguagem: uma experiência «muda» no sentido literal do termo, uma *in-fância* do homem, da qual a linguagem deveria, precisamente, assinalar o limite.

Uma teoria da experiência poderia ser somente, neste sentido, uma teoria da in-fância, e o seu problema central deveria ser formulado desta maneira: *existe algo como uma in-fância do homem? Como é possível a in-fância como fato humano? E, se é possível, qual é o seu lugar?*

Mas é fácil ver que uma tal in-fância não é algo que possa ser buscado, antes e independentemente da linguagem, em uma realidade psíquica qualquer, da qual a linguagem constituiria a expressão. Não existem fatos psíquicos subjetivos, «fatos de consciência» que uma ciência da psique possa imaginar atingir independentemente e aquém do sujeito, pela simples razão de que a consciência nada mais é que o sujeito da linguagem, e não pode ser definida senão como «a qualidade subjetiva dos processos psíquicos», nas palavras de Bleuler. Pois se pode, por certo, tentar substancializar uma in-fância, um «silêncio» do sujeito por meio da idéia de um «fluxo de consciência» intangível e irrefreável como fenômeno psíquico originário; mas quando se quis dar realidade e captar esta corrente originária dos *Erlebnisse*, isto apenas foi possível fazendo-a falar no «monólogo interior», e a lucidez de Joyce consiste precisamente em ter compreendido

que o fluxo de consciência não possui outra realidade senão a de «monólogo», e obviamente, portanto, de linguagem: por isso, em *Finnegan's wake* [*O despertar de Finnegan*], o monólogo interior pode ceder o lugar a uma absolutização mítica da linguagem além de toda «experiência vivida» e de toda realidade psíquica que a preceda. Certamente é possível identificar esta infância do homem com o inconsciente de Freud, que ocupa a parte submersa da terra psíquica; mas, enquanto *Es*, enquanto «terceira pessoa», ele é, na realidade, como mostra mais uma vez Benveniste, uma não-pessoa, um não-sujeito (*al-ya'ibu*, aquele que está ausente, dizem os gramáticos árabes), que tem sentido somente na sua oposição à pessoa; nada de surpreendente, portanto, se Lacan nos mostra que também este *Es* não tem outra realidade que não seja de linguagem, é ele mesmo linguagem. (Diga-se aqui de passagem: o fato de ter compreendido a instância do Eu e do *Es* na linguagem situa a interpretação lacaniana do freudismo decididamente fora da psicologia).

A idéia de uma infância como uma «substância psíquica» pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-lingüístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. Mas talvez seja justamente neste círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito.

Se isto é verdadeiro, se nós não podemos alcançar a infância sem ir de encontro à linguagem, que parece custodiar o seu acesso como o anjo com a espada flamejante guarda os umbrais do Éden, o problema da experiência como pátria original do homem torna-se então o da origem da

linguagem, na sua dupla realidade de *língua* e *fala*. Somente se nós pudéssemos atingir um momento em que o homem já estivesse ali, mas a linguagem não estivesse ainda, poderíamos afirmar ter entre as mãos a «experiência pura e muda», uma infância humana e independente da linguagem. Mas uma tal concepção da origem da linguagem é algo de que, já a partir de Humboldt, a ciência da linguagem demonstrou a fatuidade. «Nós tendemos sempre para esta imaginação ingênua de um período original em que um homem completo descobriria um seu semelhante, igualmente completo, e entre eles, pouco a pouco, tomaria forma a linguagem. Isto é pura fantasia. Nós não encontramos jamais o homem separado da linguagem e não o vemos jamais no ato de inventá-la... É um homem falante que nós encontramos no mundo, um homem que fala a um outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem». É através da linguagem, portanto, que o homem como nós o conhecemos se constitui como homem, e a lingüística, por mais que remonte ao passado, não chega nunca a um início cronológico da linguagem, a um «antes» da linguagem.

Significa então que humano e lingüístico se identificam sem resíduos e que o problema da origem da linguagem deva, portanto, ser deixado de lado como estranho à ciência? Ou, antes, que este problema é, precisamente, o Incontornável com o qual, ao entrar em colisão, a ciência encontra a sua situação própria e o seu rigor? Devemos verdadeiramente renunciar à possibilidade de atingir por meio da ciência este Incontornável, esta infância, única a permitir estabelecer um novo conceito de experiência, liberado do condicionamento do sujeito? Na realidade, aquilo a que devemos renunciar é simplesmente um conceito de origem cunhado a partir de um modelo que as próprias ciências da natureza já abandonaram, e que faz dela uma localização em uma cronologia, uma causa inicial que separa no tempo um antes-de-si e um depois-de-si. Semelhante conceito de origem é inutilizável nas ciências humanas sempre que aquilo que estiver em questão não seja um «objeto» que pressuponha já o humano atrás de si, mas ao contrário seja ele mesmo

constitutivo do humano. A origem de um tal «ente» não pode ser *historicizada*, porque é ela mesma *historicizante*, é ela mesma a fundar a possibilidade de que exista algo como uma «história».

É por isso que, defronte a toda teoria que vê na linguagem uma «invenção humana», coloca-se sempre uma outra que nela vê um «dom divino». O confronto entre estas duas teses e a progressiva resolução de sua oposição no pensamento de Hamann, de Herder e de Humboldt marcaram o início da lingüística moderna. O problema, na realidade, não é o de saber se a língua é uma *menschliche Erfindung* ou uma *gottliche Gabe*, pois ambas as hipóteses se interpenetram — do ponto de vista das ciências humanas — no mito: mas o de tomar consciência de que a origem da linguagem deve necessariamente situar-se em um ponto de fratura da oposição contínua de diacrônico e sincrônico, histórico e estrutural, no qual se possa captar, como um *Urfaktum* ou um *arquievento*, a unidade-diferença de invenção e dom, humano e não humano, palavra e infância. (É o que faz Hamann da maneira mais resoluta, ainda que alegoricamente, quando define a língua humana como «tradução» da língua divina e deste modo identifica em uma *communicatio idiomatum* entre humano e divino a origem da linguagem e do conhecimento).

Tal conceito de origem não é nada de abstrato e de puramente hipotético, mas é, ao contrário, algo de que a ciência da linguagem pode produzir exemplos concretos. Pois o que é a raiz indo-européia, restituída através de uma comparação filológica das línguas históricas, senão uma origem, que não é, porém, simplesmente remetida de volta no tempo, mas representa, na mesma medida, uma instância presente e operante nas línguas históricas? Ela se situa em um ponto de coincidência entre diacronia e sincronia, no qual, como estado da língua não atestado historicamente, como «língua jamais falada» e, todavia, real, ela garante a inteligibilidade da história lingüística e, simultaneamente, a coerência sincrônica do sistema. Uma tal origem não poderá jamais resolver-se completamente em «fatos» que se possam supor historicamente acontecidos, mas é algo que ainda não

cessou de acontecer. Poderíamos definir uma tal dimensão como a de uma *história transcendental*, que constitui, em um certo sentido, o limite e a estrutura a priori de todo conhecimento histórico.

É sobre este modelo que devemos representar-nos a relação com a linguagem de uma experiência pura e transcendental que, como infância do homem, esteja liberada tanto do sujeito como de todo substrato psicológico. Ela não é simplesmente um fato, do qual se possa isolar o lugar cronológico, nem algo como um estado psicossomático que uma psicologia infantil (no plano da *parole*) e uma paleoantropologia (no plano da *langue*) poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem. Ela não é, porém, nem ao menos algo que se possa inteiramente resolver na linguagem, a não ser como uma sua origem transcendental ou um arquilimite no sentido que vimos. *Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e lingüístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência.* Mas que exista, neste sentido, uma infância do homem, que exista diferença entre humano e lingüístico, não significa que seja um evento equiparável a outros no âmbito da história humana ou um simples caráter entre tantos que identificam a espécie *homo sapiens*. A infância age, com efeito, primeiramente sobre a linguagem, constituindo-a e condicionando-a de modo essencial. Pois o próprio fato de que exista uma tal infância, de que exista, portanto, a experiência enquanto limite transcendental da linguagem, exclui que a linguagem possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade. Se não houvesse a experiência, se não houvesse uma infância do homem, certamente a língua seria um «jogo», cuja verdade coincidiria com o seu uso correto segundo regras lógico-gramaticais. Mas, a partir do momento em que existe uma experiência, que existe uma infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se então como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. A instância da infância, como arquilimite, na linguagem,

manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade. Aquilo que Wittgenstein, no final do *Tractatus*, põe como limite «místico» da linguagem não é uma realidade psíquica situada aquém ou além da linguagem, nas névoas de uma suposta «experiência mística», mas é a própria origem transcendental da linguagem, é simplesmente infância do homem. *O inefável é, na realidade, infância.* A experiência é o *mystérion* que todo homem institui pelo fato de ter uma infância. Este mistério não é um juramento de silêncio e de inefabilidade mística; é, ao contrário, o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade. Assim como a infância destina a linguagem à verdade, também a linguagem constitui a verdade como destino da experiência. A verdade não é, por isso, algo que possa ser definido no interior da linguagem, mas nem mesmo fora dela, como um estado de fato ou como uma «adequação» entre este e a linguagem: infância, verdade e linguagem limitam-se e constituem-se um ao outro em uma relação original e histórico-transcendental no sentido que se viu.

Mas uma outra e mais decisiva conseqüência a infância exerce sobre a linguagem. Ela realmente instaura na linguagem aquela cisão entre *língua* e *discurso* que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem. Pois o fato de existir uma diferença entre língua e fala, e de que seja possível passar de uma a outra — que todo homem falante seja o lugar desta diferença e desta passagem —, não é algo natural e, por assim dizer, evidente, mas é o fenômeno central da linguagem humana, do qual somente agora, graças aliás aos estudos de Benveniste, começamos a entrever a problematicidade e a importância, e que vem a ser a tarefa essencial com a qual terá de medir-se toda futura ciência da linguagem. Não a língua em geral, segundo a tradição da metafísica ocidental que vê no homem um *zôon lógon échon*, caracteriza o homem entre os outros seres viventes, mas a cisão entre língua e fala, entre semiótico e semântico (no sentido de Benveniste), entre sistema de signos e discurso. Os animais, de fato, não são destituídos de linguagem; ao contrário, eles são sempre e absolutamente

língua, neles *la voix sacrée de la terre ingenue* — que Mallarmé, ouvindo-a no canto de um grilo, opõe como *une* e *non-decomposée* à voz humana — não conhece interrupções nem fraturas. Os animais não entram na língua: já estão sempre nela. O homem, ao invés disso, na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*. Por isso, se a língua é verdadeiramente a natureza do homem — e natureza, se bem refletimos, pode apenas significar língua sem palavra, *génesis synechés*, «origem con-tínua», na definição de Aristóteles, e ser natureza significa ser já sempre na língua — então a natureza do homem é cindida de modo original, porque a infância nela introduz a descontinuidade e a diferença entre língua e discurso.

E é sobre esta diferença, sobre esta descontinuidade que encontra o seu fundamento a historicidade do ser humano. Somente porque existe uma infância do homem, somente porque a linguagem não se identifica com o humano e há uma diferença entre língua e discurso, entre semiótico e semântico, somente por isto existe história, somente por isto o homem é um ser histórico. Pois a pura língua é, em si, anistórica, é, considerada absolutamente, natureza, e não tem necessidade alguma de uma história. Imagine-se um homem que nascesse já provido de linguagem, um homem que fosse já sempre falante. Para tal homem, sem infância, a linguagem não seria algo preexistente, da qual seria preciso apropriar-se, e não haveria, para ele, nem fratura entre língua e fala, nem devir histórico da língua. Mas um tal homem seria, por isso mesmo, imediatamente unido à sua natureza, seria já sempre natureza, e nela não encontraria, em parte alguma, uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como uma história poderia produzir-se. Como a besta, da qual Marx diz que «é imediatamente una com a sua atividade vital», ele se confundiria com esta e jamais poderia opô-la a si como objeto.

É a infância, a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, a abrir pela primeira vez à história o seu

espaço. Por isso, Babel, ou seja, a saída da pura língua edênica e o ingresso no balbuciar da infância (quando, dizem-nos os lingüistas, a criança forma os fonemas de todas as línguas do mundo), é a origem transcendental da história. Experienciar significa necessariamente, neste sentido, reentrar na infância como pátria transcendental da história. O mistério que a infância instituiu para o homem pode de fato ser solucionado somente na história, assim como a experiência, enquanto infância e pátria do homem, é algo de onde ele desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, *epoché*. Aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem.

Glosas

I. Infância e língua

A teoria da infância, como original dimensão histórico-transcendental do homem, adquire o seu sentido próprio se a relacionamos com as categorias da ciência da linguagem, particularmente com a distinção, formulada por Benveniste, entre semiótico *e* semântico, *da qual ela constitui um desenvolvimento coerente.*

Como se sabe, com esta distinção Benveniste instaura na linguagem «uma divisão fundamental, completamente diversa daquela que Saussure tentou entre língua e fala». Enquanto a distinção saussuriana entre língua e fala é, em geral, compreendida simplesmente como distinção entre o coletivo e o individual, entre a «sinfonia» e a sua «execução» na fonação, a distinção benvenistiana é mais complexa e aproxima-se, antes, do problema que Saussure, em um manuscrito inédito, coloca dramaticamente como o da passagem da língua ao discurso: «A língua não existe senão tendo em vista o discurso, mas o que separa o discurso da língua, ou o que, em um

certo momento, permite dizer que a língua entra em ação como discurso? *Conceitos diversos estão prontos na língua (vale dizer, revestidos de uma forma lingüística) como* boi, lago, céu, vermelho, triste, cinco, fender, ver. *Em que momento e em virtude de qual operação, de qual jogo estabelecido entre eles, de quais condições, estes conceitos formarão o* discurso? *A série destas palavras, por mais rica que seja pelas idéias que evoca, não indicará jamais a um indivíduo humano que um outro indivíduo, pronunciando-as, queira significar-lhe alguma coisa». É este problema que Benveniste enfrenta em uma série de estudos exemplares (*Les niveaux de l'analyse linguistique [Os níveis da análise lingüística], *1964;* Forme et sens dans le langage [Forma e sentido na linguagem], *1967;* Sémiologie de la langue [Semiologia da língua], *1969) que o levam a distinguir na linguagem uma* double signifiance, *ou seja, dois modos de significação discretos e contrapostos: o semiótico, de um lado, e o semântico, de outro:*

«O semiótico designa o modo de significação que é próprio do SIGNO *lingüístico e que o constitui como unidade. Pode-se, tendo em vista as necessidades da análise, considerar separadamente as duas faces do signo, mas, sob o aspecto da significação, ele é unidade e permanece unidade. A única pergunta que o signo suscita é a de sua existência, e esta se decide com um sim ou um não:* arbre-chanson-laver-nerf-jaune-sur *e não* *orbre *vanson *laner *derf *saune *tur... *Tomado em si mesmo, o signo é pura identidade consigo mesmo e pura alteridade com relação a todos os outros signos... ele existe quando é reconhecido como significante pelo conjunto dos membros da comunidade lingüística... Com o semântico, entramos no modo específico de significação gerado pelo* DISCURSO. *Os problemas que aqui se colocam são função da língua enquanto produtora de mensagens. Ora, a mensagem não se reduz a uma sucessão de unidades a serem identificadas separadamente; não é uma adição de signos que produz o sentido, mas é, ao contrário, o sentido (o «intentado»), globalmente concebido, que se realiza e divide em «signos» particulares, que são as* PALAVRAS... *A ordem semântica identifica-se com o mundo da enunciação e com o universo do discurso. Que se trate de duas ordens distintas de noções e de dois universos conceptuais, podemos demonstrá-lo ainda pela diferença no critério de validade requerido por um e por outro.*

O semiótico (o signo) deve ser RECONHECIDO; *o semântico (o discurso) deve ser* COMPREENDIDO. *A diferença entre reconhecer e compreender remete a duas faculdades distintas do espírito: a de perceber a identidade entre o anterior e o atual, por um lado, e a de perceber o significado de uma enunciação nova, por outro». «O semiótico caracteriza-se como uma propriedade da língua, o semântico resulta de uma atividade do locutor que coloca em ação a língua. O signo semiótico existe em si, funda a realidade da língua, mas não comporta aplicações particulares; a frase, expressão do semântico, nada é senão particular... Reflita-se acuradamente sobre este fato notável, que nos parece trazer à luz a articulação teórica que nos esforçamos por deslindar. Pode-se transpor o semantismo de uma língua ao de uma outra, «salva veritate»: é a possibilidade da tradução; mas não se pode transpor o semiotismo de uma língua ao de uma outra: é a impossibilidade da tradução. Toca-se aqui a diferença entre semiótico e semântico».*

Se o problema que Saussure apenas aflorou é então articulado por Benveniste em toda sua complexidade, e se aliás o próprio fato de ter reconhecido a sua importância central permitiu-lhe lançar as bases de capítulos novos e fecundos da ciência da linguagem (pensemos, por exemplo, na teoria da enunciação), a interrogação saussuriana («o que separa o discurso da língua, e o que, em um determinado momento, permite dizer que a língua entra em ação como discurso?») não é, por isto, eliminada. Benveniste reconhece de fato que as duas ordens (o semiótico e o semântico) permanecem separadas e incomunicantes, de modo que nada permite, na teoria, explicar a passagem de uma a outra. «O mundo do signo — ele escreve — é fechado. Do signo à frase não há transição, nem por sintagmatização nem de outro modo. Um hiato os separa». Se isto é verdadeiro, a pergunta de Saussure muda simplesmente de forma e dirá então: «por que a linguagem humana é constituída deste modo, comportando originalmente este hiato? Por que existe uma dupla significação?»

É a este problema que a teoria da infância possibilita dar uma resposta coerente. A dimensão histórico-transcendental, que designamos com este termo, na realidade situa-se precisamente no «hiato» entre semiótico e semântico, entre língua pura e discurso, e fornece, por assim dizer, a sua razão. É o fato de que o homem tenha uma

infância (ou seja, que para falar ele tenha de expropriar-se da infância para constituir-se como sujeito da linguagem) a romper o «mundo fechado» do signo e a transformar a pura língua em discurso humano, o semiótico em semântico. Na medida em que possui uma infância, em que não é sempre já falante, o homem não pode entrar na língua como sistema de signos sem transformá-la radicalmente, sem constituí-la como discurso.

Torna-se então claro em que sentido se deva compreender a «dupla significação» de que fala Benveniste. Semiótico e semântico não são duas realidades substanciais, mas são, sobretudo, os dois limites transcendentais que definem a infância do homem e são, simultaneamente, definidos a partir dela. O semiótico não é mais que a pura língua pré-babélica da natureza, da qual o homem participa para falar, mas de onde se encontra sempre no ato de sair para a Babel da infância. Quanto ao semântico, este existe apenas na emergência momentânea do semiótico na instância do discurso, cujos elementos — logo depois de proferidos — recaem na pura língua, que os recolhe em seu mudo dicionário de signos. Somente por um instante, como os golfinhos, a linguagem humana põe a cabeça para fora do mar semiótico da natureza. Mas o humano propriamente nada mais é que esta passagem da pura língua ao discurso; porém este trânsito, este instante, é a história.

II. Nascimento da gramática

É por este ângulo que devemos observar o milenar processo de reflexão sobre a linguagem que levou ao nascimento da gramática e da lógica e à construção da língua. Estamos acostumados desde sempre a considerar a linguagem humana como linguagem «articulada». Mas o que significa «articulado»? Articulado, articulatus, *é a tradução latina do termo grego* énarthros, *que pertence ao vocabulário técnico da reflexão estóica sobre a linguagem, que influenciou profundamente os gramáticos antigos. Os gramáticos antigos, efetivamente, iniciavam seus tratados com a definição da voz, da* phoné. *Distinguiam, primeiramente, da voz confusa (*phoné synkechiméne*) dos animais a voz humana, que é, ao contrário,* phoné énarthros, *voz articulada. Mas se questionamos hoje em que consiste este caráter articulado da voz humana, vemos que* phoné énarthros, vox articulata, *significa simplesmente* phoné engrámmatos, *ou seja, na tradução latina,* vox quae scribi potest *ou* quae litteris comprehendi potest: *voz que se pode escrever, que se pode com-preender, aferrar com as letras. A voz confusa é aquela, "inescrivível", dos animais (*equorum hinnitus, rabies canum, rugitus ferarum*) ou então aquela parte da voz humana que não se pode escrever, como o assovio, o riso, o soluço (*utputa oris risus vel sibilatus, pectoris mugitus et cetera talia*).*

A voz articulada não é, portanto, nada além de phoné engrámmatos, *a voz que foi transcrita e com-preendida nas letras. Aqui podemos captar a incidência fundamental da escritura alfabética sobre nossa cultura e sobre a concepção da linguagem. Somente a escrita alfabética pode, efetivamente, criar a ilusão de ter capturado a voz, de tê-la com-preendido e inscrito nos* grámmata. *Para dar conta plenamente da importância fundadora desta «captura» da voz, graças à escrita alfabética, devemos liberar-nos da representação ingênua, e todavia tão comum, segundo a qual as letras, os* grámmata, *estariam verdadeiramente na voz como elementos seus, como* stoicheía, *assim como o número estaria realmente nas coisas (pense-se na proximidade, na Grécia, entre escritura alfabética e matemática, entre reflexão gramatical e reflexão geométrico-matemática). O desenvolvimento da fonética e o impasse ao qual ela chegou em sua tentativa de captar os sons da palavra no seu aspecto articulatório e acústico são, deste ponto de vista, particularmente instrutivos. Um filme realizado pelo foneticista alemão Paul Menzerath mostra como é impossível descobrir qualquer sucessão e qualquer subdivisão no ato da fala, que, do ponto de vista articulatório, apresenta-se como um movimento ininterrupto, no qual os sons não se sucedem, mas entremeiam-se mutuamente. Mesmo uma análise rigorosamente acústica revela em cada som da fala uma tal quantidade de particulares que se torna impossível ordená-la em um sistema.*

Justamente a tomada de consciência da impossibilidade de reter, de capturar os sons da linguagem, do ponto de vista articulatório ou acústico, possibilitou o nascimento da fonologia, ou melhor, a desencarnação da língua a partir da voz e a ruptura do vínculo entre língua e voz que permanecera inquestionável desde o pensamento

estóico até a fonética dos neogramáticos. Com a consumação desta ruptura torna-se evidente a radical autonomia da língua no que diz respeito à voz e ao ato concreto de fala (retomando um jogo de palavras de Bréal, seria possível dar uma etimologia fantástica do termo «fonologia», vislumbrando aí um assassínio — em grego: phonos *— da palavra). Justamente por isso, o saber, que rompeu a sua relação originária com a voz, deve agora procurar para si um outro lugar, e é o que faz reportando-se a uma estrutura incônscia, a um Inconsciente, ou seja, a um saber que não se sabe, a um saber sem sujeito. Os fonemas da fonologia, a estrutura de Lévi-Strauss, a gramática gerativa de Chomsky situam-se todos no Inconsciente. Enquanto a ciência clássica, de Descartes até o século XIX, colocava o* lógos, *isto é, o mediador entre* homo sapiens *e* homo loquens, *em um Eu, em uma consciência que não era mais que o sujeito da linguagem, hoje em dia a ciência não tem mais necessidade deste sujeito e prefere situar o* lógos *no Inconsciente, em um saber oculto, que não se sabe. Permanece, contudo, o fato de que este inconsciente, não importa como seja caracterizado, é um lógos no seu aspecto lógico de língua, no caso da fonologia e do inconsciente lévi-straussiano, pura estrutura matemático-diferencial, ou lógos no seu aspecto de fala, como no caso da psicanálise.*

O segundo momento fundador na história da metafísica é aquele em que, a partir da realidade concreta da fala, é isolada a língua como momento da pura significação, equivalente ao que Benveniste define como modo semiótico opondo-o ao modo semântico. Se bem que Platão, no Sofista, *tivesse já claramente distinguido um lógos que denomina de um lógos que discorre, é nas* Categorias *de Aristóteles que se dá o passo decisivo e, com ele, o nascimento da lógica ocidental. «Daquilo que é dito» escreve Aristóteles (Ia, 16-19) «algumas coisas se dizem segundo uma conexão»* (katà symplokén), *outras, sem uma conexão* (áneu symplokés). *De um lado, diz-se segundo uma conexão: homem corre, homem vence; de outro, diz-se sem uma conexão: homem, boi, corre, vence». Nesta constatação aparentemente óbvia dá-se, porém, um evento de importância fundamental, qual seja, o isolamento na linguagem humana de um dizer sem conexão, de um lógos que não se diz em nenhum discurso, mas que, como língua, torna possível a dedução das categorias e a construção da*

lógica. Na frase que lemos, o verbo legein, *dizer, é de fato usado em dois sentidos completamente distintos: no primeiro caso (o falar com conexão) trata-se da fala, do concreto discurso humano; no segundo (o falar sem conexão) trata-se do dizer da língua ou, no máximo, da metalinguagem gramatical (é evidente que sem* symploké, *sem conexão, não se diz, na realidade, nada).*

Toda a lógica ocidental, de Aristóteles a Husserl e a Wittgenstein, repousa sobre esta distinção entre uma esfera da língua e uma outra da fala. Assim, para dar um exemplo, toda a análise que, na Quarta Investigação, *Husserl faz a partir dos significados categoremáticos e sincategoremáticos e dos significados simples e compostos tem sentido apenas e exclusivamente no âmbito de uma visão da linguagem que tem como óbvia a distinção entre língua e fala e a análise gramatical das partes do discurso. A lógica ocidental nasce de uma suspensão, de uma* epoché *da fala, ou seja, da idéia de que algo como «homem, boi, corre, vence» exista realmente na linguagem humana. Ela pressupõe as categorias gramaticais e não pode ser separada delas.*

Mas, enquanto Aristóteles era ainda consciente do fato de que as classificações da lógica valem apenas no âmbito da distinção entre língua e fala, entre dizer sem conexão e dizer com conexão (ele afirma várias vezes que «nenhum destes termos (as categorias) se diz, em si e por si, em asserção alguma». A asserção é gerada a partir de sua recíproca symploké), *tudo isto foi esquecido pela lógica e pela filosofia sucessivas, que não distinguem mais língua e fala e vêem a fala apenas como a língua posta em funcionamento.*

Este oblívio da diferença entre língua e fala é o evento fundador da metafísica. É por intermédio deste oblívio que o lógos pode afirmar o seu domínio incontestável. Por isso a redescoberta, na lingüística contemporânea e sobretudo na obra de Benveniste, da diferença irredutível que separa o plano da língua e do semiótico do plano da fala e do semântico constitui a base a partir da qual torna-se possível, hoje em dia, um questionamento radical da lógica e da metafísica. Na formulação desta diferença, a ciência da linguagem chega ao seu limite incontornável, além do qual não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia.

III. Natureza e cultura, ou a dupla herança

A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual continuam a discutir tão animadamente filósofos e antropólogos, torna-se imediatamente mais clara se for traduzida nos termos, familiares aos biólogos, de herança endossomática e herança exossomática. Natureza, nesta perspectiva, pode significar somente o patrimônio hereditário transmitido através de código genético, ao passo que cultura é o patrimônio hereditário transmitido por meio de veículos não genéticos, entre os quais o mais importante é certamente a linguagem. O homo sapiens *pode ser então definido como a espécie vivente que é caracterizada por uma dupla herança, uma vez que coloca ao lado da língua natural (o código genético) uma linguagem exossomática (a tradição cultural). Porém, limitando-nos a estas considerações, corremos o risco de deixar na sombra justamente os aspectos mais essenciais do problema, que dizem respeito à complexidade das relações que intercorrem entre as duas formas de herança, as quais não podem ser reduzidas de modo algum a uma simples oposição.*

Antes de mais nada, deve-se observar que os mais recentes estudos sobre a linguagem tendem a demonstrar que ela não pertence inteiramente à esfera exossomática. Deste modo, paralelamente à reformulação chomskiana das teses do inatismo lingüístico, Lenneberg procurou lançar luz sobre os fundamentos biológicos da linguagem. Sem dúvida, ao contrário do que ocorre na maior parte das espécies animais (e do que Bentley e Hoy recentemente demonstraram sobre o canto dos grilos, no qual podemos então verdadeiramente perceber, com Mallarmé, a voix une et non decomposée *da natureza), a linguagem humana não é integralmente inscrita no código genético. Se foi observado já por Thorpe que alguns pássaros, privados prematuramente da possibilidade de escutar o canto de indivíduos da mesma espécie, produzem apenas um extrato do canto normal, podendo-se assim dizer que, em certa medida, eles precisam aprendê-lo, no homem a exposição à linguagem é condição imprescindível para o seu aprendizado. Um fato cuja importância para a compreensão da linguagem humana jamais será suficientemente sublinhada é o de que, se a criança não for exposta a atos de fala entre os dois e os doze anos de idade, a sua possibilidade de adquirir a linguagem estará definitivamente comprometida. Contrariando as afirmações de uma antiga tradição, o homem não é, deste ponto de vista, o «animal que possui linguagem», mas sim o animal que dela é desprovido e que deve, portanto, recebê-la de fora.*

De resto, ao lado destes dados que trazem à luz o aspecto exossomático da linguagem, outros elementos (como a concordância na sucessão cronológica das aquisições lingüísticas nas crianças de todo o mundo, lembrada por Jackobson, ou o desequilíbrio entre os dados lingüísticos recebidos do exterior e a competência lingüística da criança, para o qual chamou a atenção Chomsky) permitem supor que a linguagem também pertença, em certa medida, à esfera endossomática. Todavia, não é necessário pensar em uma inscrição da linguagem no código genético, nem foi individuado, até o momento, algo como um gene da linguagem. O certo é que — como mostrou Lenneberg —, enquanto na maioria das espécies animais o comportamento comunicativo se desenvolve invariavelmente de acordo com leis de maturação geneticamente preestabelecidas, de sorte que, seja como for, o animal terá enfim à disposição um repertório de sinais característicos da espécie, no homem produziu-se uma separação entre a disposição *para a linguagem (o estarmos prontos para a comunicação) e o processo de atualização desta virtualidade. A linguagem humana apresenta-se, portanto, cindida originalmente em uma esfera endossomática e em uma esfera exossomática, entre as quais se estabelece (pode estabelecer-se) um fenômeno de ressonância que produz a atualização. Se a exposição à herança exossomática não intervém durante uma certa fase do desenvolvimento da plasmaticidade cerebral (que, segundo Lenneberg, tem o seu limite extremo no processo de laterização cerebral, que se conclui por volta dos doze anos), a disposição para a linguagem é irreversivelmente perdida.*

Se isto é verdadeiro, a dualidade de herança endossomática e herança exossomática, de natureza e cultura, na espécie humana, deve ser entendida de maneira nova. Não se trata de uma justaposição que delimite duas esferas distintas e incomunicantes, mas de uma duplicidade que já está inscrita naquela própria linguagem que foi sempre vista como elemento fundamental da cultura. Aquilo que caracteriza a linguagem humana não é a sua pertinência à esfera exossomática ou à endossomática, mas o encontrar-se, por assim dizer, a cavalo sobre uma e outra e o ser, devido a isso, articulada sobre a sua diferença e, simultaneamente, sobre a sua ressonância. Nesta

perspectiva, as oposições binárias que se encontram em todos os níveis da linguagem, como aquelas entre língua e discurso, entre nível fonemático incônscio e nível semântico do discurso, entre forma e sentido, adquirem um significado particular. Cindida em uma herança exossomática e uma herança endossomática, a linguagem humana deve necessariamente comportar uma estrutura tal que permita a passagem de uma a outra. Se retomamos aqui a imagem, de Thom, de dois osciladores lineares que entram em ressonância, vemos que estes, originalmente distintos, apresentam traços qualitativos comuns que permitem o fenômeno da ressonância: mas, uma vez que a ressonância foi estabelecida, os dois sistemas perdem a sua independência e formam um sistema único (o sistema ressonante). Podemos conceber, de modo análogo, endossomático e exossomático, natureza e cultura, como dois sistemas distintos que, entrando em ressonância na linguagem, produzem um novo e único sistema. Deve haver, porém, um elemento mediador que possibilite aos dois sistemas entrarem em ressonância: este elemento é o que Jackobson descreveu como o nível fonemático da linguagem (ou então, no plano do aprendizado, o que Chomsky constrói como gramática universal gerativa).

O fato de Jackobson remeter à ontologia o problema do modo *e do* lugar *de existência não se apresenta, então, simplesmente como um procedimento irônico. Os fonemas, estes signos diferenciais «puros e vazios», ao mesmo tempo «significantes e sem significado», não pertencem propriamente nem ao semiótico nem ao semântico, nem à língua nem ao discurso, nem à forma nem ao sentido, nem ao endossomático nem ao exossomático: eles se situam na identidade-diferença (na* chóra, *teria dito Platão) entre estas duas regiões, em um «lugar» do qual talvez não seja possível dar senão uma descrição topológica e que coincide com aquela região histórico-transcendental —* antes *do sujeito da linguagem, mas não por isto somaticamente substancializável — que definimos mais acima como a* infância *do homem.*

Estruturada assim sobre a diferença entre endossomático e exossomático, entre natureza e cultura, a linguagem coloca em ressonância os dois sistemas e permite a sua comunicação. E é esta situação no limite *entre duas dimensões simultaneamente contínuas e descontínuas a fazer com que a linguagem humana possa transcender a*

esfera puramente semiótica e adquirir (segundo a expressão de Benveniste) uma «dupla significação».

Toda linguagem que esteja compreendida em uma única dimensão (como o são tanto o canto do grilo quanto os sistemas de signos, diversos da linguagem, usados pelo homem) permanece necessariamente no semiótico e — para funcionar — deve ser simplesmente reconhecida *e não* compreendida. *Somente a linguagem humana — na medida em que pertence contemporaneamente ao endossomático e ao exossomático — acrescenta à significação semiótica um sentido* outro *e transforma o mundo fechado do signo no mundo aberto da expressão semântica. Por isso a linguagem humana — como observa Jackobson — é o único sistema de signos composto de elementos (os fonemas) que (justamente porque servem, como vimos, para passar do semiótico ao semântico) são, ao mesmo tempo, significantes e desprovidos de significado.*

A infância do homem — na qual identificamos mais acima a origem da experiência e da história — adquire então o seu sentido próprio ao ser situada sobre o pano de fundo da diferença entre herança exossomática e endossomática na espécie humana.

IV. Lévi-Strauss e a língua de Babel

Esta situação da infância entre pura língua e linguagem humana, entre semiótico e semântico, permite inclusive compreender de maneira nova o sentido de uma obra como aquela de Lévi-Strauss, que renovou profundamente as ciências humanas em nosso tempo. Pois o que caracteriza a concepção lévi-straussiana dos fatos humanos é que o autor se situa, para compreendê-los, inteiramente no plano da pura língua, isto é, num plano em que não existe hiato, não existe infância entre língua e discurso, entre semiótico e semântico (que o modelo de suas pesquisas provenha da fonologia, ou seja, de uma ciência que se situa exclusivamente no plano da langue, *não é, deste ponto de vista, casual). Esta ausência de fratura entre língua e discurso explica como Ricœur — em uma análise da qual o próprio Lévi-Strauss reconheceu a pertinência — tenha podido definir o seu pensamento como «um kantismo sem sujeito transcendental» e falar, a propósito das estruturas, de um «inconsciente antes kantiano que*

freudiano, um inconsciente categorial, combinatório... sistema categorial sem referência a um sujeito pensante... análogo à natureza». *Pois aquele fundamento originário que, de Descartes em diante, os filósofos buscaram no sujeito da linguagem, Lévi-Strauss o encontra, em vez disso (e aqui está o seu gênio), saltando para além do sujeito, na pura língua da natureza. Mas, para fazer isso, ele precisa de uma máquina que, traduzindo o discurso humano em pura língua, permita-lhe passar sem fratura de um ao outro. Uma máquina deste gênero é a concepção lévi-straussiana do mito. Lévi-Strauss vê, de fato, no mito, uma dimensão intermediária entre* língua *e* fala*: «o mito é um ser verbal que ocupa, na esfera da linguagem, uma posição comparável àquela do cristal no mundo da matéria física. Com relação à* langue, *de uma parte, e à* parole, *de outra, a sua posição é, na verdade, similar àquela do cristal: objeto intermediário entre um agregado estatístico de moléculas e a própria estrutura molecular». (Que, deste modo, o mito venha a ocupar uma esfera medial referente à oposição de semiótico e semântico — que Benveniste caracterizava precisamente como oposição de possibilidade e impossibilidade da tradução —, isto é sugerido implicitamente por Lévi-Strauss quando ele caracteriza o mito como «o modo do discurso no qual o valor da fórmula* traduttore, traditore *tende praticamente a zero»).*

Poderíamos dizer que toda a obra de Lévi-Strauss é, neste sentido, uma máquina que transforma a linguagem humana em língua pré-babélica, a história em natureza. *Por isso as suas análises, tão iluminantes quando se trata de passar do discurso à língua (ou seja, quando se trata do que se poderia definir como a natureza* no *homem), são bem menos úteis quando se trata da passagem da língua ao discurso (ou seja, do que se poderia definir como a natureza do homem). Deste ponto de vista,* a infância é precisamente a máquina contrária, que transforma a pura língua pré-babélica em discurso humano, a natureza em história.

V. Infância e mistério

Sob a perspectiva de uma infância como dimensão original do humano, talvez torne-se mais apreensível a essência da experiência mística da antiguidade, que foi explicada de diversos modos pelos estudiosos. Pois, se é certo que ela — como páthema *— consistia, afinal, em uma antecipação da morte (morrer,* teleutãn, *e ser iniciado,* teleísthai, *diz-nos Plutarco, são a mesma coisa), justamente aquele elemento que todas as fontes atestam unanimemente como sendo essencial e do qual deriva o próprio nome de «mistério» (a partir de* *mu, *que indica um estar de boca fechada, um murmúrio),*[6] *vale dizer, o silêncio, até agora não encontrou uma explicação satisfatória. Se é verdadeiro que, na sua forma originária, o centro da experiência dos mistérios era não um* saber, *mas um* sofrer *(«ou mathein, allà pathein», nas palavras de Aristóteles), e se este* páthema *era, na sua essência, subtraído à linguagem, era um não-poder-dizer, um murmurar com a boca fechada, então esta experiência era bastante próxima de uma experiência da infância do homem, no sentido que se viu (o fato de que entre os símbolos sagrados da iniciação figuram brinquedos —* puerilia ludicra *— poderia fornecer, a respeito disso, um útil campo de investigação).*

Mas, provavelmente já na idade antiga e certamente no período sobre o qual estamos melhor informados (a saber, aquele da máxima difusão dos mistérios, a partir do século IV d. C.), o mundo antigo interpreta esta infância mística como um saber acerca do qual se deve calar, como um silêncio a ser resguardado. Assim como se apresentam no De mysteriis [Dos mistérios] *de Giamblico, os mistérios são, a esta altura, uma «teurgia», ou seja, essencialmente um saber fazer, uma «técnica» para influir sobre os deuses. O* páthema *torna-se aqui* máthema*; o não-poder-dizer da infância, uma doutrina secreta sobre a qual pesa um juramento de silêncio esotérico.*

Por isso, é a fábula, isto é, algo que se pode somente contar, e não o mistério, sobre o qual se deve calar, que contém a verdade da infância como dimensão original do homem. Pois o homem da fábula libera-se do vínculo místico do silêncio transformando-o em encantamento: é um sortilégio, e não a participação em um saber iniciático, que lhe tolhe a palavra. Deste modo, o silêncio místico, sofrido como

[6] *Mugolare*, no original. Em italiano, significa emitir sons indistintos e lamentosos mantendo a boca fechada (como fazem os cães), lamentar-se, gemer, *murmurar*. [*N. do T.*]

feitiço, precipita novamente o homem na pura e muda língua da natureza: porém, como encanto, deve ser, no final, rompido e superado. Por esta razão, enquanto o homem, no conto de fadas, emudece, os animais saem da pura língua da natureza e falam. Por meio da temporária confusão das duas esferas, é o mundo da boca aberta, *de raiz indo-européia* *bha *(de que deriva a palavra «fábula»), que o conto de fadas faz valer contra o mundo da* boca fechada, *de raiz* *mu.

A definição medieval da fábula, segundo a qual esta seria uma narrativa em que «animalia muta... sermocinasse finguntur» e, como tal, algo de essencialmente «contra naturam», contém, nesta perspectiva, muito mais verdade do que possa parecer à primeira vista. Pode-se dizer, de fato, que a fábula é o lugar em que, mediante a inversão das categorias boca fechada/boca aberta, pura língua/infância, o homem e a natureza trocam seus papéis antes de reencontrarem a parte que lhes cabe na história.

O PAÍS DOS BRINQUEDOS

REFLEXÕES SOBRE A HISTÓRIA E SOBRE O JOGO

a Claude Lévis-Strauss
em respeitosa homenagem pelo seu septuagésimo aniversário

Todos conhecem o episódio do romance de Collodi em que Pinóquio, após uma noite de viagem na garupa do burrinho falante, chega feliz, com o despontar da aurora, ao «país dos brinquedos». Na descrição desta utópica república infantil, Collodi deixou-nos a imagem de um universo no qual não há nada mais que jogo:

> Este país não se parecia com nenhum outro país do mundo. A sua população era inteiramente composta de garotos. Os mais velhos tinham quatorze anos, os mais jovens pouco mais de oito. Nas estradas, uma alegria, uma bagunça, um alarido de endoidecer! Bandos de moleques por toda parte: uns no jogo de gude, outros jogando bola, atirando pedrinhas, sobre velocípedes, em cavalinhos de pau; outros ainda brincando de cabra-cega, de pique, e havia gente vestida de palhaço que engolia fogo; quem recitava, quem cantava, quem fazia piruetas, quem caminhava com as mãos no chão, de pernas pro ar; rodavam argolas, passeavam vestidos de general com o elmo folheado e o espadagão de papel machê; riam, urravam, chamavam, batiam palmas, assoviavam, imitavam o canto da galinha quando põe o ovo: resumindo, um tal pandemônio, uma tal algazarra, tamanha baderna endiabrada que era preciso pôr algodão nos ouvidos para não ficar surdo. Em todas as praças viam-se teatrinhos de lona...

Esta invasão da vida pelo jogo tem como imediata conseqüência uma mudança e uma aceleração do tempo: «Em meio aos passatempos contínuos e divertimentos vários, as horas, os dias, as semanas, passavam num lampejo». Como era previsível, a aceleração do tempo não deixa inalterado o calendário. Este — que é essencialmente ritmo, alternância, repetição — imobiliza-se agora no desmesurado dilatar-se de um único dia festivo. «Cada semana — explica Lucignolo a Pinóquio — é composta de seis sextas-feiras e um domingo. Imagine que as férias de outono começam no primeiro dia de janeiro e terminam no último de dezembro».

Se devemos acreditar nas palavras de Lucignolo, então o «pandemônio», a «algazarra» e a «baderna endiabrada» do país dos brinquedos têm como efeito uma paralisação e uma destruição do calendário.

A explicação de Lucignolo merece alguma reflexão. Nós, de fato, sabemos que, antigamente, e ainda hoje nos povos ditos primitivos (seria melhor que os denominássemos, segundo sugestão de Lévi-Strauss, sociedades frias ou de história estacionária), um «pandemônio», uma «algazarra» e uma «baderna endiabrada» tinham, ao contrário, a função de instituir e assegurar a estabilidade do calendário. Pensemos naquele complexo de rituais — comuns a culturas diversas e distantes no espaço e no tempo — que os etnógrafos e os históricos das religiões chamam de «cerimônias do ano novo», que são caracterizadas por uma desordem orgiástica, pela suspensão ou pela subversão das hierarquias sociais e por abusos de todo gênero e cujo fim é, em todo caso, o de assegurar a regeneração do tempo e, conjuntamente, a fixação do calendário. Possuímos uma descrição da cerimônia chamada *No*, com a qual os antigos chineses celebravam a entronização dos doze gênios que deviam presidir aos meses do novo ano. «Eu mesmo vi — escreve Liu Yu, um literato que considerava inconveniente este costume —, a cada noite de plenilúnio do primeiro mês, estradas e vielas repletas de gente, em que o retumbar de tambores ensurdecia o céu e as tochas iluminavam a terra. As pessoas usam máscaras de animais e os homens vestem-se de mulher;

cantores e malabaristas travestem-se em trajes extravagantes. Homens e mulheres vão juntos ao espetáculo, e encontram-se unidos em vez de evitar-se. Desperdiçam os seus bens, destroem as suas heranças...».[1] Frazer descreve a velha festa escocesa chamada *calluinn* (baderna), que era realizada no último dia do ano, quando um homem vestido com uma pele de vaca, seguido por uma tropa de rapazes vozeantes que faziam ressoar a pele percutindo-a com bastões, dava três voltas em torno de cada casa, imitando o curso do sol. Assim também o *akîtu*, a festa babilônica do ano novo, que implicava, na sua primeira fase, uma restauração do caos primordial e uma subversão da ordem social, era contígua à «festa das sortes» (*zakmuk*), na qual eram determinados os presságios para cada um dos doze meses do ano; e o *naurôz*, o Ano Novo persa, era também o dia em que tinha lugar a fixação dos destinos humanos por todo um ano.

As conseqüências que poderiam ser extraídas da comparação de rituais tão diversos e pertencentes a culturas tão heterogêneas correriam o risco de não serem cientificamente pertinentes. Com mais razão poderia ser observado que esta relação entre ritos e calendário não vale apenas para os ritos do ano novo. A relação funcional entre ritos e calendários é, em geral, tão íntima que Lévi-Strauss, em um estudo recente, pôde escrever que «os ritos fixam as etapas do calendário, como as localidades em um itinerário. Estas mobíliam a extensão, aqueles a duração», e que «a função própria do ritual é... preservar a continuidade do vivido».[2]

Se isto é verdadeiro — e se as reflexões de Lucignolo puderem ser levadas a sério —, podemos levantar a hipótese de uma relação, ao mesmo tempo de correspondência e de oposição, entre jogo e rito, no sentido de que ambos mantêm

[1] GRANET, M. *Danses et légendes de la Chine ancienne* [*Danças e lendas da antiga China*]. Paris, 1959, p. 321. v. I.

[2] LÉVI-STRAUSS, C. Mythe et oubli [Mito e esquecimento]. In: *Langue, discours, société* [*Língua, discurso e sociedade*], pour Émile Benveniste. Paris, 1975, p. 299.

um vínculo com o calendário e com o tempo, mas que este vínculo é, nos dois casos, inverso: o rito fixa e *estrutura* o calendário; o jogo, ao contrário, mesmo que não saibamos ainda como e por que, altera-o e *destrói*.

A hipótese de uma relação inversa entre jogo e rito é, na realidade, menos arbitrária do que possa parecer à primeira vista. De fato, os estudiosos sabem há muito que as esferas do jogo e do sagrado são estreitamente ligadas. Numerosas e bem documentadas pesquisas mostram que a origem da maior parte dos jogos que conhecemos encontra-se em antigas cerimônias sagradas, em danças, lutas rituais e práticas divinatórias. Assim, no jogo de bola, podemos perceber os vestígios da representação ritual de um mito em que os deuses lutavam pela posse do sol; a dança de roda era um antigo rito matrimonial; o pião e o tabuleiro de xadrez eram instrumentos divinatórios.

Em um estudo deixado singularmente de lado em sua bibliografia, o grande lingüista Benveniste, partindo das conclusões dos antropólogos, aprofundou esta relação entre jogo e rito, buscando não só o que os associa, mas também o que os opõe. Pois, se é verdadeiro que o jogo provém da esfera do sagrado, também é verdade que ele a transforma radicalmente, ou melhor, inverte-a a tal ponto que pode ser definido sem exagero como «sagrado às avessas». «A potência do ato sagrado — escreve Benveniste[3] — reside precisamente na conjunção do *mito* que enuncia a história e do *rito* que a reproduz. Se a este esquema nós comparamos o do jogo, a diferença mostra-se essencial: no jogo, apenas o rito sobrevive, e não se conserva mais que a *forma* do drama sagrado, na qual todas as coisas voltam sempre ao início. Mas foi esquecido ou abolido o mito, a fabulação em palavras ricas de significado que confere aos atos o seu sentido e a sua eficácia.» Considerações análogas valem para o *jocus*, ou jogo de palavras: «ao contrário do *ludus*, mas de maneira simétrica, o *jocus* consiste em um puro *mito*, ao qual não

[3] BENVENISTE, E. Le jeu et le sacré [O jogo e o sagrado]. *Deucalion*, n. 2, p. 165, 1947.

corresponde nenhum *rito* que lhe dê aderência à realidade». Estas considerações fornecem a Benveniste os elementos de uma definição do jogo como estrutura: «Ele tem sua origem no sagrado, do qual oferece uma imagem reversa e partida. Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial do mito e do rito, poderemos dizer que há jogo quando apenas uma metade da operação sacra é realizada, traduzindo somente o mito em palavras e somente o rito em ações».[4]

A conexão inversa entre jogo e sagrado, que nos tinha sido sugerida pelas considerações de Lucignolo, revela-se, então, substancialmente exata. O país dos brinquedos é um país em que os habitantes se dedicam a celebrar ritos e a manipular objetos e palavras sagradas, das quais, porém, esqueceram o sentido e o escopo. E não devemos nos surpreender se, através deste olvido, através do desmembramento e da inversão de que fala Benveniste, eles emancipam até mesmo o sagrado de sua conexão com o calendário e com o ritmo cíclico do tempo que ele sanciona, e entram assim em uma outra dimensão do tempo, na qual as horas correm num «lampejo», e os dias não se alternam.

Brincando, o homem desprende-se do tempo sagrado e o «esquece» no tempo humano.

Mas, em um sentido ainda mais específico, o mundo do jogo está ligado ao tempo. Vimos, de fato, que tudo aquilo que pertence ao jogo pertenceu, outrora, à esfera do sagrado. Mas isto não exaure a esfera do jogo. Os homens continuam, na verdade, a inventar jogos, e pode-se jogar até mesmo com o que, no passado, pertenceu à esfera prático-econômica. Um olhar sobre o mundo dos brinquedos mostra que as crianças, estes belchiores da humanidade, brincam com qualquer velharia que lhes cai nas mãos, e que o jogo conserva assim objetos e comportamentos profanos que não existem mais. Tudo aquilo que é velho, independentemente de sua origem sacra, é suscetível de virar brinquedo.

[4] BENVENISTE, E. Le jeu et le sacré [O jogo e o sagrado]. *Deucalion*, n. 2, 1947.

E mais: a própria apropriação e transformação em jogo (a própria *ilusão*, poderíamos dizer, restituindo à palavra o seu significado etimológico, de *in-ludere*) podem ser efetuadas — por exemplo, através da miniaturização — até mesmo no tocante a objetos que ainda pertencem à esfera do uso: um automóvel, uma pistola, um forno elétrico transformam-se, de súbito, graças à miniaturização, em brinquedo. Mas qual é, então, a essência do brinquedo? O caráter essencial do brinquedo — o único, se refletirmos bem, que o pode distinguir dos outros objetos — é algo de singular, que pode ser captado apenas na dimensão temporal de um «uma vez» e de um «agora não mais» (com a condição, porém, como mostra o exemplo da miniatura, de compreender este «uma vez» e este «agora não mais» não apenas em um sentido *diacrônico*, mas também em sentido *sincrônico*). O brinquedo é aquilo que pertenceu — *uma vez, agora não mais* — à esfera do sagrado ou à esfera prático-econômica. Mas, sendo assim, a essência do brinquedo (aquela «alma do brinquedo» que, diz-nos Baudelaire, as crianças tentam aferrar em vão enquanto reviram nas mãos seus brinquedos, sacudindo-os, atirando-os ao chão, estripando-os e, por fim, fazendo-os em pedaços) é, então, algo de eminentemente *histórico*: aliás, por assim dizer, é o Histórico em estado puro. Pois, em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo: não em um monumento, que conserva no tempo o seu caráter prático e documental (o seu «teor coisal», diria Benjamin), objeto de pesquisa arqueológica e erudita; não em um objeto de antiquário, cujo valor é função de uma antiguidade quantitativa; não em um documento de arquivo, que extrai seu valor do fato de ser inserido, em uma cronologia, em uma relação de contigüidade e de legalidade com o evento passado. No que se refere a todos estes objetos, o brinquedo representa algo a mais, algo de diverso. Perguntou-se freqüentemente o que resta do modelo após a sua transformação em brinquedo, pois certamente não se trata do seu significado cultural, nem da sua função e nem mesmo da sua forma (que pode ser reproduzida perfeitamente ou alterada

até se tornar quase irreconhecível, como bem sabe quem está familiarizado com o elástico iconismo dos brinquedos). Aquilo que o brinquedo conserva do seu modelo sagrado ou econômico, aquilo que deste sobrevive após o desmembramento ou a miniaturização, nada mais é que a temporalidade humana que aí estava contida, a sua pura essência histórica. O brinquedo é uma materialização da historicidade contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto, na verdade, o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é função da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo, desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente — jogando, pois, tanto com a *diacronia* quanto com a *sincronia* — presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si, o puro resíduo diferencial entre o «uma vez» e o «agora não mais».

Visto sob esta luz, o brinquedo apresenta alguma analogia com o *bricolage*, que Lévi-Strauss, em algumas páginas que se tornaram clássicas, utiliza para ilustrar o procedimento do pensamento mítico. Tal como o *bricolage*, também o brinquedo serve-se de «fragmentos» [*«briciole»*[5]] e de «peças» [*«pezzi»*[6]] pertencentes a outros conjuntos estruturais (ou, em todo caso, de conjuntos estruturais modificados), também o brinquedo transforma assim antigos significados em significantes e vice-versa. Mas aquilo com que ele "joga", na realidade, não são simplesmente estes fragmentos e estas peças, mas — como é evidente no caso da miniaturização — a «fragmentariedade»,[7] se assim podemos dizer, que está contida sob forma temporal no objeto ou no conjunto estrutural do qual faz parte. Nesta perspectiva, o sentido da miniaturização como marca distintiva do brinquedo revela-se

[5] *Briciola* (pl. *briciole*): fragmento diminuto de alimento, especialmente de pão, migalha; quantidade mínima de algo, bocado, partícula. [*N. do T.*]

[6] *Pezzo*, 'peça' ou 'pedaço'. [*N. do T.*]

[7] *Briciolità*, no original. Neologismo criado por Agamben a partir do substantivo *briciola* (ver nota 5). [*N. do T.*]

mais amplo do que o atribuído por Lévi-Strauss quando identifica, no «modelo reduzido» (entendido em sentido lato), o caráter comum tanto ao *bricolage* quanto à obra de arte. Pois a miniaturização, aqui, não se apresenta tanto como aquilo que permite conhecer o todo antes das partes e, abarcando-o num golpe de vista, vencer o que há de temível no objeto («La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur...»), mas como aquilo que permite colher e gozar a pura temporalidade contida no objeto. *A miniaturização é, pois, a cifra da história.* Assim, é menos o *bricoleur* que o colecionador a apresentar-se naturalmente como figura contígua ao jogador. Dado que, assim como são colecionados objetos antigos, colecionam-se miniaturas de objetos. Mas, em ambos os casos, o colecionador extrai o objeto da sua distância diacrônica ou da sua sincrônica vizinhança e o colhe na remota proximidade da história, naquela que, parafraseando uma definição de Benjamin, poderíamos definir como «une citation à l'ordre du jour» no último dia da história.

Se é verdade que aquilo com que brincam as crianças é a história, e se o jogo é o relacionamento com os objetos e os comportamentos humanos que capta nestes o puro caráter histórico-temporal, então não parecerá irrelevante que, em um fragmento de Heráclito — nas origens do pensamento europeu, portanto —, *Aion*, o tempo em seu caráter originário, figure como uma «criança que joga com os dados», e que a dimensão aberta neste jogo seja definida como «reino de criança». Os etimologistas remetem a palavra *aion* a uma raiz **ai-w*, que significa «força vital», e tal — dizem — seria o significado de *aion* nas suas mais antigas ocorrências em textos homéricos, antes de assumir o de «medula espinhal» e, finalmente, com uma transição não facilmente explicável, o de «duração» e de «eternidade». Na realidade, se observamos mais de perto as acepções homéricas deste termo, vemos que *aion* é freqüentemente associado a *psiché* em expressões do tipo: «*psiché* e *aion* o abandonaram», para indicar a morte. Se *psiché* é o princípio vital que anima o corpo, qual pode ser aqui o sentido de seu emparelhamento

com *aion*, se não devemos pensar em uma simples repetição? *Aion* — e esta é a única interpretação que permita reduzir a um conjunto coerente os vários significados acima mencionados — indica a força vital, na medida em que esta é percebida, no ser vivo, como algo de temporal, como algo que «dura», ou seja, como *essência temporalizante* do vivente, ao passo que *psiché* é o sopro que anima o corpo, e *thumós* aquilo que move os membros. Por esta razão, quando Heráclito nos diz que *aion* é uma criança que joga, ele representa como jogo a essência temporalizante do vivente, a sua «historicidade», diríamos nós (ainda que a versão «a história é uma criança que joga» seja sem dúvida uma tradução temerária).

Além de *aion*, a língua grega conhece também, para indicar o tempo, o termo *chrónos*, que indica uma duração objetiva, uma quantidade mensurável e contínua de tempo. Em uma célebre passagem do *Timeu*, Platão apresenta a relação entre *chrónos* e *aion* como relação entre cópia e modelo, entre tempo cíclico medido pelo movimento dos astros e temporalidade imóvel e sincrônica. O que aqui nos interessa não é tanto o fato de que, no curso de uma tradição ainda viva, *aion* seja identificado com a eternidade e *chrónos* com o tempo diacrônico, mas que a nossa cultura conheça, desde a origem, uma cisão entre duas diferentes noções de tempo, correlatas e opostas.

Podemos agora retornar à relação de correspondência e de oposição que vimos interpor-se entre jogo e rito, bem como à sua situação inversa no que se refere ao calendário e ao tempo. Em um trecho de *Pensée sauvage* [*Pensamento selvagem*], a propósito dos ritos de adoção dos índios Fox,[8] Lévi-Strauss sintetizou a oposição entre rito e jogo em uma fórmula exemplar. Enquanto o rito — ele escreve — transforma eventos em estruturas, o jogo transforma estruturas em eventos. Desenvolvendo esta definição à luz das considerações precedentes, podemos afirmar que a função do rito

[8] LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage* [*O pensamento selvagem*]. Paris, 1962, p. 44-47.

é a de acomodar a contradição entre passado mítico e presente, anulando o intervalo que os separa e reabsorvendo todos os eventos na estrutura sincrônica. O jogo, por sua vez, oferece uma operação simétrica e oposta: ele tende a romper a conexão entre passado e presente e a resolver e fragmentar toda a estrutura em eventos. Se o rito é, então, uma máquina para transformar diacronia em sincronia, o jogo é, opostamente, uma máquina para transformar sincronia em diacronia.

Na perspectiva que aqui nos interessa, podemos considerar exata esta definição, mas com a condição de precisarmos que, em ambos os casos, esta transformação nunca é completa; não apenas porque, por mais que remontemos no tempo e por mais que se expanda a pesquisa etnográfica, sempre encontramos jogos e ritos lado a lado, mas também porque todo jogo, como foi notado, contém uma parte de rito e todo rito uma parte de jogo, o que freqüentemente dificulta a distinção entre um e outro. Kerényi, a propósito das cerimônias gregas e romanas, observou que a «citação» do mito na vida que elas punham em prática implicava sempre um elemento lúdico. Quando Juvenal deseja caracterizar como ímpio um obsceno culto secreto das mulheres romanas, ele escreve que «Nil ibi per ludum simulabitur | omnia fient ad verum», quase como se *pietas* religiosa e atitude lúdica fossem a mesma coisa.[9] E Huizinga pode facilmente encontrar exemplos de como os comportamentos rituais freqüentemente traiam uma consciência de «ficção» que lembra a consciência que o jogador tem de jogar. Rito e jogo apresentam-se principalmente como duas tendências operantes em toda sociedade, que não conseguem, porém, eliminar-se reciprocamente e que, mesmo prevalecendo uma sobre a outra em proporções diversas, deixam sempre subsistir um resíduo diferencial entre diacronia e sincronia.

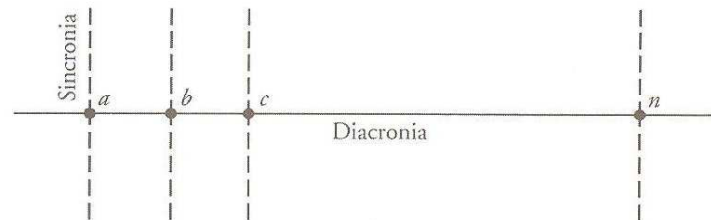
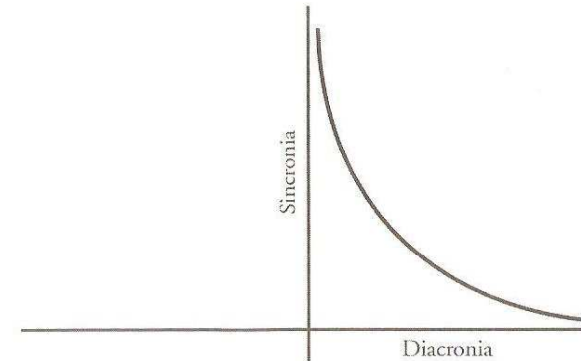
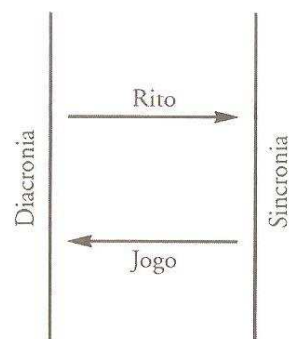
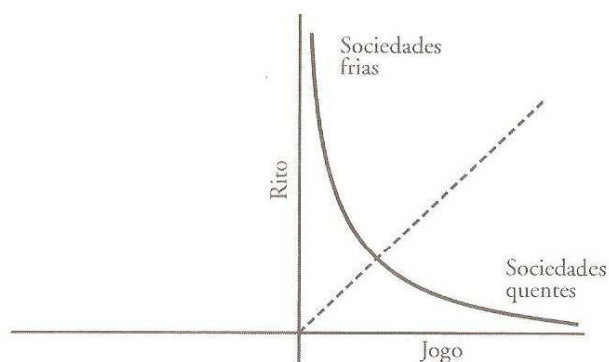
A definição que mencionamos mais acima deve, portanto, ser corrigida no sentido de que rito e jogo são ambos máquinas

[9] KERENYI, K. *Die Religion der Griechen und Römer* [*A religião dos gregos e romanos*]. München-Zürich, 1963, p. 34.

para produzir resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia, embora esta produção resulte de um movimento que é inverso nos dois casos. Aliás, mais precisamente, *podemos considerar rito e jogo não como duas máquinas distintas, mas como uma única máquina, um único sistema binário que se articula sobre duas categorias, que não é possível isolar, e sobre cuja correlação e sobre cuja diferença está fundamentado o funcionamento do próprio sistema.*

Desta correlação estrutural entre rito e jogo, entre diacronia e sincronia, já podemos derivar conseqüências nada irrelevantes. Pois se as sociedades humanas se nos mostram, sob esta luz, como um conjunto único percorrido por duas tendências opostas, a primeira delas destinada a transformar a diacronia em sincronia e a outra direcionada ao efeito oposto, aquilo que por fim resulta do jogo destas tendências, aquilo que o sistema — a sociedade humana — produz, é, de qualquer forma, um resíduo diferencial entre diacronia e sincronia, é *história, isto é, tempo humano.*

Encontramo-nos, assim, em posse de elementos que permitem uma definição da história emancipada da ingênua substancialização que uma perspectiva obstinadamente etnocêntrica manteve nas ciências históricas. Na verdade, não é possível que a historiografia acredite identificar o próprio objeto na diacronia, quase como se esta fosse uma realidade objetiva substancial, e não resultasse, ao contrário (como mostram as críticas de Lévi-Strauss), de uma codificação que faz uso de uma matriz cronológica; renunciando, como toda ciência humana, à ilusão de ter diretamente como objetos determinados *realia*, ela deve representar-se, em vez disso, o seu objeto em termos de relações significantes entre duas ordens correlatas e opostas: o objeto da história não é a diacronia, mas a oposição entre diacronia e sincronia que caracteriza toda sociedade humana. Se representamos o devir histórico como uma pura sucessão de eventos, como uma absoluta diacronia, somos então forçados, para salvar a coerência do sistema, a supor uma sincronia oculta operante em cada instante pontual (quer a representemos como lei causal, quer como teleologia), cujo sentido, porém,

revela-se apenas dialeticamente no processo global. Mas o instante pontual como intersecção de sincronia e diacronia (o presente absoluto) é puro mito, do qual a metafísica ocidental se serve para assegurar a continuidade da própria dúplice concepção do tempo. Não apenas — como Jakobson demonstrou para a lingüística — a sincronia não pode ser identificada com a estática nem a diacronia com a dinâmica, mas o evento puro (diacronia absoluta) e a estrutura pura (sincronia absoluta) não existem: todo evento histórico representa um resíduo diferencial entre diacronia e sincronia, que institui entre eles uma relação significante. O devir histórico não pode, portanto, ser representado como um eixo diacrônico, no qual os pontos *a*, *b*, *c*, ...*n* representam os instantes inextensos em que sincronia e diacronia coincidem:

mas sim como uma curva hiperbólica que exprime uma série de resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia (e relativamente à qual, portanto, sincronia e diacronia constituem apenas dois eixos de referência assintóticos):

Se a história, como hoje em dia é aceito por todos os antropólogos e como os historiógrafos não têm dificuldade em admitir, não é patrimônio exclusivo de alguns povos, relativamente aos quais outras sociedades se apresentam como povos sem história, isto não ocorre porque todas as sociedades estão no tempo, estão na diacronia, mas porque todas as sociedades produzem resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia, em todas as sociedades o que aqui denominamos rito e jogo operam para instituir relações significantes entre diacronia e sincronia. Longe de identificar-se com o *continuum* diacrônico, a história nada mais é, nesta perspectiva, que o resultado das relações entre significantes diacrônicos e significantes sincrônicos que rito e jogo produzem incessantemente, o «jogo» — poderíamos dizer, utilizando uma acepção mecânica do termo, que se encontra em muitas línguas — entre diacronia e sincronia:

Uma vez posta esta correlação, entende-se também de que modo possa articular-se a distinção entre sociedades «frias» ou de história estacionária e sociedades «quentes» ou de história cumulativa que, a partir de Lévi-Strauss, substituiu a distinção tradicional entre sociedades históricas e sociedades sem história. São sociedades «frias» aquelas em que a esfera do rito tende a expandir-se às expensas da esfera do jogo; são sociedades «quentes» aquelas em que a esfera do jogo tende a expandir-se às expensas da do rito:

Se a história se revela, nesta perspectiva, como o sistema das transformações do rito em jogo e do jogo em rito, a diferença entre os dois tipos de sociedade não é tanto qualitativa quanto quantitativa: somente o prevalecer de uma ordem significante sobre a outra define o pertencimento de uma sociedade a este ou àquele tipo. Em um dos extremos de uma tal classificação se colocaria o caso (cuja realidade é puramente assintótica, pois não conhecemos exemplos de semelhante sociedade) de uma sociedade na qual todo o jogo se tivesse tornado rito, toda a diacronia fosse transformada em sincronia. Em uma sociedade como esta, na qual o intervalo diacrônico entre passado e presente seria totalmente preenchido, os homens viveriam em um eterno presente, ou seja, naquela eternidade imóvel que muitas religiões designam precisamente como morada aos deuses. No extremo oposto se colocaria o caso (também este ideal) de uma sociedade na qual todo o rito tivesse sido erodido pelo jogo e todas as estruturas esfareladas em eventos: é o «país dos brinquedos», no qual as horas correm como faíscas, ou, na mitologia grega, a absoluta diacronia do tempo infernal, simbolizada pela roda de Íxon[10] e pela faina de Sísifo.[11] Em ambos os casos viria a faltar aquele resíduo diferencial entre diacronia e sincronia no qual identificamos o tempo humano, isto é, a história.

Neste sentido, tanto as sociedades quentes quanto as frias parecem perseguir — em direções opostas — um mesmo projeto, que se poderia definir (e foi definido) como de «abolição da história». Porém, embora — ao menos por ora — as primeiras tenham conseguido multiplicar ao máximo a incidência de significantes diacrônicos, e as segundas reduzi-la, por sua vez, ao mínimo, nenhuma sociedade conseguiu realizar integralmente este projeto e fundar uma sociedade totalmente

[10] *Íxon*: rei dos lápitas que, tendo desrespeitado Hera, esposa de Zeus, foi preso a uma roda em chamas girando por toda a eternidade.

[11] *Sísifo*: rei de Corinto, condenado por seus crimes a empurrar, no inferno, uma grande pedra encosta acima. Antes de chegar ao topo, porém, a pedra rolava, obrigando-o a recomeçar eternamente seu trabalho.

desprovida de calendário, como o país dos brinquedos, o reino de Hades ou até mesmo, em um certo sentido, a sociedade divina: nas sociedades de história cumulativa, a linearidade do tempo é sempre refreada pela alternância e pela repetição calendárica do tempo festivo; nas sociedades de história estacionária, a circularidade é sempre interrompida pelo tempo profano.

O fato é que tanto o rito quanto o jogo contêm em seu interior um resíduo ineliminável, uma pedra em seu caminho, na qual seu projeto é destinado fatalmente a naufragar. Em algumas páginas de *Pensée sauvage*, Lévi-Strauss realizou uma análise magistral daqueles objetos de pedra ou de madeira conhecidos como *churinga*, com os quais os Aranda, uma população da Austrália central, representam o corpo de um antepassado e que são, por esta razão, solenemente atribuídos, geração após geração, ao indivíduo que acreditam ser a reencarnação do antepassado naquela circunstância. Segundo Lévi-Strauss, a função e o caráter particular destes objetos derivam do fato de que, em uma sociedade como a dos Aranda, que privilegia de tal maneira a sincronia a ponto de representar inclusive a relação entre passado e presente em termos sincrônicos, os *churinga* destinam-se a compensar o empobrecimento diacrônico representando sob forma tangível o passado diacrônico. «Se a nossa interpretação é exata — ele escreve[12] — o seu caráter sagrado deriva da função de significação diacrônica que estes são os únicos a assegurar em um sistema que, sendo classificatório, é completamente achatado em uma sincronia que consegue absorver até mesmo a duração. Os *churinga* são as testemunhas palpáveis do período mítico: aquele *alcheringa*[13] que, caso eles não existissem, poderia ainda ser concebido, mas não seria mais fisicamente atestado». Lévi-Strauss não especifica o mecanismo mediante o qual o *churinga* consegue assumir esta função de significante da diacronia. Trata-se de um mecanismo nada simples. Como presença tangível do passado mítico, como «prova palpável de que o antepassado e o seu descendente são uma só carne», o *churinga* parece ser, na verdade, antes o significante da absoluta sincronia que o da diacronia. Mas, uma vez que a transformação ritual da diacronia em sincronia se realizou no corpo do novo indivíduo, *aquilo que era o significante da sincronia absoluta, agora livre, é investido pela diacronia que perdeu o seu significante (o embrião do novo indivíduo) e converte-se em significante da absoluta diacronia*. Por isso, não existe contradição — como julga em vez disso Lévi-Strauss — entre o fato de que os Aranda afirmem que o *churinga* é o corpo do antepassado e o fato de que o antepassado não perca o próprio corpo quando, no instante da concepção, deixa o *churinga* para reencarnar-se novamente: simplesmente um mesmo objeto é aqui investido de duas funções significantes opostas conforme o rito esteja ou não esteja ainda consumado. Se isto é verdadeiro, a transformação ritual da diacronia em sincronia deixa necessariamente um resíduo diacrônico (do qual o *churinga*, entendido em sentido lato, é o signo), e o sistema mais perfeito que uma sociedade jamais tenha excogitado para abolir a diacronia comporta, afinal e a despeito disso, uma produção de diacronia no próprio objeto que permitira esta abolição.

Como era previsível, também o jogo nos confronta com um fenômeno análogo, também o jogo tem uma pedra no meio do seu caminho da qual não se pode desembaraçar. Pois, como representação de um puro intervalo temporal, o brinquedo é certamente um significante da absoluta diacronia, da transformação ocorrida de uma estrutura em evento. Mas, também aqui, este significante, que ficou livre, torna-se instável e é investido por um significado contrário; também aqui, *terminado o jogo*, o brinquedo converte-se em seu oposto e apresenta-se como o resíduo sincrônico que o jogo não consegue mais eliminar. Posto

[12] LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage* [*O pensamento selvagem*]. Paris, 1962, p. 320.

[13] *Alcheringa* (ou *Altjeringa*): transcrição da expressão aborígene australiana que significa 'no começo' ou 'desde toda a eternidade', referindo-se ao tempo mítico da criação ou "Tempo do sonho", passado longínquo (mas, ao mesmo tempo, presente eterno) constantemente revivido nas cerimônias sagradas. [*N. do T.*]

que, se a transformação da sincronia em diacronia fosse verdadeiramente completa, ela não deveria deixar traços, e a miniatura deveria identificar-se com o seu modelo, assim como, *consumado o rito*, o *churinga* deveria desaparecer e identificar-se com o corpo do indivíduo em que o antepassado reencarnou. Por isso, brinquedos e objetos rituais exigem comportamentos análogos: uma vez que o rito e o jogo são concluídos, aqueles, como resíduos embaraçantes, devem ser guardados e escondidos, porque constituem, de algum modo, o desmentido tangível daquilo que, todavia, contribuíram para tornar possível (pode-se perguntar, neste ponto, se a esfera da arte na nossa sociedade não seria o compartimento destinado a recolher estes significantes «instáveis», que não mais pertencem propriamente nem à sincronia nem à diacronia, nem ao rito nem ao jogo).

Rito e jogo apresentam-se então — e nem mesmo se vê como poderia ser de outro modo — como operações que agem sobre os *significantes* da diacronia e da sincronia, transformando os significantes diacrônicos em significantes sincrônicos e vice-versa. Tudo ocorre, porém, como se o sistema social contivesse um dispositivo de segurança cuja finalidade seria a de garantir a estrutura binária: quando todos os significantes diacrônicos se transformaram em significantes sincrônicos, estes se tornam por sua vez significantes da diacronia e asseguram assim a continuidade do sistema. O mesmo ocorre no caso inverso.

Esta possibilidade de inversão inerente, em certas condições, aos significantes da diacronia e da sincronia, permite também explicar a existência de cerimônias — como, por exemplo, as cerimônias fúnebres — em que rito e jogo se aproximam de modo singular. Todos recordam, no canto XXIII da *Ilíada*, a vivaz e meticulosa descrição dos jogos que concluem o funeral de Pátroclo. Por toda a noite Aquiles velou junto à pira em que se consome o corpo do amigo, chamando a sua alma em altos brados e derramando vinho sobre as chamas, ou então desafogando ferozmente a sua dor no cadáver insepulto de Heitor. Então, inesperadamente, a consternação cede lugar ao prazer recreador e ao entusiasmo

agonístico suscitados pela contemplação da corrida de carros, das disputas de pugilato, da luta e do tiro com arco, descritos em termos que para nós são perfeitamente familiares através de nossas competições esportivas. Rohde observou com grande acume e com bases filológicas incontestáveis que os jogos fúnebres faziam parte do culto ao morto, e que isto implica atribuir ao morto uma real participação nos jogos. Jogava-se com o «morto», como fazem ainda hoje os jogadores de cartas. Sabe-se que Bachofen, por sua vez, foi ainda mais além, afirmando que «todos os jogos têm um caráter mortuário... A *meta* é sempre uma pedra tumular... e é a este significado religioso que os jogos devem a sua presença no mundo das tumbas, seja em afrescos murais (como em Corneto), seja nos relevos dos sarcófagos». Assim, é nas tumbas que nos deparamos com os mais antigos exemplos daquela miniaturização que, nas páginas anteriores, revelou-se-nos como cifra do brinquedo. «Os historiadores dos brinquedos — escreve Ariès — e os colecionadores de bonecas e de objetos em miniatura encontram sempre muita dificuldade em distinguir as bonecas de brinquedo de todas as outras imagens e estatuetas que as escavações arqueológicas restituem em quantidades quase industriais e que possuíam, na maior parte das vezes, um significado religioso: culto doméstico, culto funerário...»

Se os brinquedos são os significantes da diacronia, sob que pretexto figuram naquele mundo imóvel da sincronia que é a esfera sepulcral? Mas há mais. Lévi-Strauss relata o caso dos ritos de adoção que os índios Fox celebram para substituir um parente morto por um vivo e permitir assim a partida definitiva da alma do defunto. Estas cerimônias são acompanhadas por jogos de habilidade e de azar e por competições esportivas entre a população dividida, para a ocasião, em dois grupos, *Tokan* e *Kicko*, que representavam os mortos e os vivos. Mas — e é isto que aqui nos interessa — estes jogos apresentam a peculiaridade de que o seu resultado é estabelecido antecipadamente: se o morto pertence ao grupo *Tokan*, são os *Tokanagi* a vencer; se pertence ao grupo *Kicko*, os vencedores são, ao contrário, os *Kickoagi*.

Estamos, portanto, na presença de um jogo que é tratado como um rito e que, à falta do elemento da contingência, certamente não pode mais servir para transformar estruturas em eventos. Dir-se-ia quase que, com a morte, jogo e rito, brinquedos e objetos rituais, significantes da diacronia e significantes da sincronia — que se mantiveram distintos durante a vida — invertem-se e confundem-se.

Mas observemos mais de perto o sentido e a função das cerimônias fúnebres. Estamos aqui diante de um sistema de crenças que se encontra sem grandes variações em culturas diversas e distantes, e que podemos, portanto, tratar como um complexo bastante unitário. Segundo estas crenças, o primeiro efeito da morte é o de transformar o morto em um fantasma (a *larva* dos latinos, o *eídolon* e o *phásma* dos gregos, o *pitr* dos hindus etc.), ou seja, em um ser vago e ameaçador que permanece no mundo dos vivos e retorna aos lugares freqüentados pelo defunto. O objetivo dos ritos fúnebres — e sobre isto todos os estudiosos estão de acordo — é o de assegurar a transformação deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que vive em um mundo separado e com o qual são mantidas relações ritualmente definidas. Mas se tentamos definir a natureza desta «larva» vaga e ameaçadora, vemos que todos os testemunhos são concordantes: a larva é a «imagem» do morto, o seu semblante, uma espécie de sombra ou de reflexo especular (é esta imagem que aparece a Aquiles para lhe pedir sepultura, e o herói admira-se sem cessar de sua perfeita semelhança com Pátroclo: «assemelhava-se a ele prodigiosamente», ele exclama).

Talvez possamos, então, tentar reunir este conjunto de crenças, aparentemente desconcertante, em um sistema coerente. A morte faz com que o defunto passe da esfera dos vivos — na qual coexistem significantes diacrônicos e significantes sincrônicos — à dos mortos, na qual não há mais que sincronia. Porém, neste processo, a diacronia, que foi evacuada, vai investir o significante por excelência da sincronia: a imagem, que a morte separou de seu suporte corpóreo, tornando-a livre. A larva é, pois, um significante

da sincronia que se apresenta ameaçadoramente no mundo dos vivos como significante instável por excelência, que pode assumir o significado diacrônico de um perpétuo vagar (*alástor*, o vagante, chamavam os gregos o espectro do insepulto) e de uma impossibilidade de fixar-se em um estado definido. Mas é justamente este significante que, pela sua própria possibilidade de inversão semântica, permite estabelecer uma ponte entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e de assegurar a passagem de um ao outro, *sem, entretanto, identificá-los*. Deste modo, a morte — ou seja, a ameaça mais grave que a natureza faz pesar sobre o sistema binário da sociedade humana, porque nela é mais árduo manter aberta a oposição significante de diacronia e sincronia sobre a qual o sistema se funda, visto que parecem ter aqui o seu ponto de coincidência — é superada graças a um daqueles significantes instáveis cuja função aprendemos já a estimar no *churinga* e no brinquedo. A *larva*, significante instável entre sincronia e diacronia, transforma-se em *lar*,[14] máscara e imagem esculpida do antepassado, que, como significante estável, garante a continuidade do sistema. Como diz um provérbio chinês, citado por Granet: «a alma-sopro dos defuntos é errante: por isso são feitas máscaras para fixá-la».[15]

Torna-se agora compreensível por que, com esta finalidade, façam-se necessárias cerimônias totalmente singulares, que não se encaixam perfeitamente nem no esquema do rito nem no do jogo, mas parecem fazer parte de ambos. Na verdade, os ritos fúnebres não têm como objeto, como os outros ritos (e como os jogos), significantes estáveis que se trata de fazer passar da esfera da diacronia à da sincronia (ou vice-versa): o seu objeto é a transformação de significantes instáveis em significantes estáveis. Por isso,

[14] No original, *Lare* (do lat. *Lar, Làris* 'deus protetor da casa, domicílio, lareira'; usado ger. no pl. *lari* = lares). Para os antigos romanos, as almas de antepassados que, divinizadas, protegiam a casa. [*N. do T.*]

[15] GRANET, M. *Danses et Légendes de la Chine ancienne* [*Danças e lendas da antiga China*]. Paris, 1959, p. 335. v. I.

os jogos intervêm nas cerimônias fúnebres, mas para serem tratados como elementos de um ritual; e, enquanto os ritos e os jogos deixam sobreviver significantes instáveis, os ritos-jogos fúnebres não podem deixar resíduos: a larva — significante instável — deve tornar-se morto, significante estável da sincronia.[16]

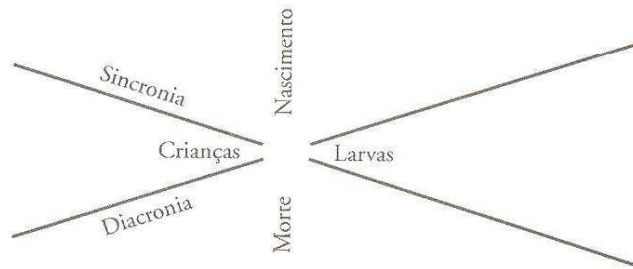
Mas a oposição significante de sincronia e diacronia, entre mundo dos mortos e mundo dos vivos, não é rompida apenas pela morte. Um outro momento crítico, não menos temível, ameaça-a: o nascimento. Por isso, também aqui vemos entrar em jogo significantes instáveis: assim como a morte não produz diretamente antepassados, mas larvas, o nascimento não produz diretamente homens, mas crianças, que em todas as sociedades têm um particular estatuto diferencial. Se a larva é um morto-vivo ou um meio-morto, a criança é um vivo-morto ou um meio-vivo. Deste modo, também ela, como prova tangível da descontinuidade entre mundo dos vivos e mundo dos mortos e entre diacronia e sincronia e ainda como significante instável que pode transformar-se a todo momento em seu próprio oposto, representa simultaneamente uma ameaça que se trata de neutralizar e um expediente que torna possível a passagem de uma esfera a

[16] O caso dos indígenas das Trobriand (estudado por Malinowski em *Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands* [*Baloma, os espíritos dos mortos nas ilhas Trobriand*]. *Journ. of the Royal Anthrop.* Inst. of Great Britain and Ireland» [*Jornal do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e Irlanda*], v. 46, 1916), com a sua estrutura particular, confirma plenamente esta interpretação. Aquilo que se apresenta, em geral, como um único significante instável aparece aqui dividido desde o princípio em dois significantes distintos: o *baloma* (a imagem, que segue para o país dos mortos) e o *Kosi* (a sombra, que vaga por algum tempo nas imediações da vila antes de desaparecer por conta própria, sem necessidade de particulares intervenções humanas). Mesmo neste caso, a oposição significante entre diacronia e sincronia no momento da morte está assim assegurada; mas, visto que o significante já se resolveu aqui em dois componentes separados, as cerimônias fúnebres, como notava Malinowski, não parecem concernir de modo algum ao espírito do defunto: «They are not performed, either to send a message of love and regret to the *baloma* (spirit), or to deter him from returning; they do not influence his welfare, nor do they affect his relation to the survivors.»

outra sem abolir sua diferença significante. E assim como à função das larvas corresponde a das crianças, igualmente os ritos fúnebres correspondem aos ritos de iniciação, destinados a transformar estes significantes instáveis em significantes estáveis.

Em algumas páginas inesquecíveis,[17] Lévi-Strauss — a partir do *folklore* natalino, que tem em seu centro a figura de Papai Noel — reconstruiu o significado dos ritos de iniciação, discernindo, por trás da contraposição entre crianças e adultos, uma contraposição mais fundamental entre mortos e vivos. Na realidade, como vimos, as crianças correspondem mais às larvas que aos mortos. Do ponto de vista da função significante, mortos e adultos pertencem a uma mesma ordem, que é aquela dos significantes estáveis e da continuidade entre diacronia e sincronia. (Deste ponto de vista, não há muita diferença entre as sociedades frias, que representam esta continuidade como um círculo, no qual os vivos se tornam mortos e estes, por sua vez, vivos, e as sociedades quentes como a nossa, que desenvolvem esta continuidade em um processo retilíneo. Em ambos os casos, o essencial é a continuidade do sistema). As crianças e as larvas — como significantes instáveis — representam, ao contrário, a descontinuidade e a diferença entre os dois mundos. O morto não é o antepassado: este é o significado da larva. O antepassado não é o homem vivo: este é o significado da criança. Pois, se os defuntos se tornassem imediatamente antepassados, se os antepassados se tornassem imediatamente homens vivos, então todo o presente se transformaria repentinamente em passado, e todo o passado em presente, vindo a faltar aquele resíduo diferencial entre sincronia e diacronia sobre o qual se funda a possibilidade de estabelecer relações significantes e, com isto, a possibilidade da sociedade humana e da história. Em virtude disso, como o rito deixa subsistir no *churinga* um resíduo diacrônico irredutível, e o jogo um resíduo sincrônico no brinquedo, também a passagem entre mundo dos

[17] LÉVI-STRAUSS, C. *Le père Noël supplicié* [*O Papai Noel supliciado*]. *Les temps modernes* [Os tempos modernos], n. 77, 1952.

vivos e mundo dos mortos deixa subsistir dois pontos de descontinuidade que são necessários para manter ativa a função significante. A passagem entre sincronia e diacronia, entre mundo dos vivos e mundo dos mortos, ocorre, então, por meio de uma espécie de «salto quântico», do qual os significantes instáveis são símbolos:

Sob esta perspectiva, larvas e crianças, que não pertencem nem aos significantes da diacronia nem aos da sincronia, surgem como os significantes da própria oposição significante entre os dois mundos que determina a possibilidade do sistema social. *Elas são, pois, os significantes da função significante*, sem a qual não existiria nem tempo humano nem história. O país dos brinquedos e o país das larvas desenham a utópica topologia do país da história, que não tem lugar senão em uma diferença significante entre diacronia e sincronia, entre *aion* e *chrónos*, entre vivos e mortos, entre natureza e cultura.

O sistema social pode configurar-se assim como um mecanismo complexo, no qual os significantes (instáveis) da significação se opõem aos significantes estáveis, mas no qual, na realidade, trocam-se uns pelos outros para assegurar o funcionamento do sistema. Assim os adultos aceitam fazer-se larvas para que as larvas possam tornar-se mortos e os mortos fazem-se crianças para que as crianças possam tornar-se

homens. Ritos fúnebres e ritos de iniciação têm então como objeto a transmissão da função significante, que deve resistir e durar além do nascimento e da morte.[18] Por conseguinte, nenhuma sociedade — a mais «quente» e progressista, tal como a mais fria e conservadora — pode dispensar totalmente os significantes instáveis, por mais que estes representem um elemento de perturbação e de ameaça, devendo estar atenta para que a troca significante não conheça interrupções, a fim de que os fantasmas se tornem mortos, e as crianças, homens vivos.

Assim, se olharmos agora para a nossa cultura, que acredita ter-se liberado destes problemas e solucionado de modo racional a transmissão dos significantes do passado ao presente, não encontraremos dificuldade em reconhecer as «larvas» naqueles *Nachleben* e naqueles remanescentes dos significantes do passado, despidos de seu significado original, aos quais a escola warburguiana dedicou estudos tão fecundos e exemplares. As imagens rígidas dos deuses pagãos e as sombrias figuras dos decanos e dos *paranatellonta* astrológicos, dos quais podemos seguir ininterruptamente através dos séculos a larval e mascarada[19] sobrevivência, assim como todos os outros inumeráveis significantes do passado que, privados de seu significado, apresentam-se como símbolos oprimentes e inquietantes, são um equivalente exato das larvas, *são* as larvas, que as culturas mantêm

[18] Uma análise de um rito de iniciação que sempre exerceu grande fascínio sobre os etnógrafos, o das *katcina* dos índios Pueblos, é, deste ponto de vista, especialmente instrutivo. No curso desta iniciação, os adultos não revelam aos iniciandos nenhuma doutrina ou sistema de verdade, mas somente que as *katcina*, os seres sobrenaturais que eles viram dançar na vila durante as cerimônias anuais e que tanto os assustaram com os seus chicotes de *yucca*, são os próprios adultos *mascarados de katcina*. Esta revelação obriga, porém, os neófitos a manter o segredo e a personificar por sua vez as *katcina*. O conteúdo do rito, o «segredo» a ser transmitido é, portanto, o de que não há nada a transmitir, *exceto a própria transmissão*, a função significante em si.

[19] *Larvata*, no original, com o significado de 'mascarada' [do lat. *lárva, ae* 'máscara (teatral), boneco, espantalho, espectro, lêmure, demônio que se apodera das pessoas']. [*N. do T.*]

vivas na mesma medida em que, ao invés de jogar com elas, exorcizam-nas como fantasmas ameaçadores.

No que concerne à outra classe de significantes instáveis, um olhar à função que a nossa sociedade reserva aos jovens não se revela menos instrutivo. Pois não é certamente sinal de saúde que uma sociedade seja tão obcecada pelos significantes do próprio passado, preferindo exorcizá-los e mantê-los indefinidamente vivos como «fantasmas» a dar-lhes sepultura, e que ela tenha tanto medo dos significantes instáveis do presente a ponto de não conseguir enxergá-los senão como os portadores da desordem e da subversão. Esta exasperação e este enrijecimento da função significante das larvas e das crianças na nossa cultura é um indício inequívoco de que o sistema binário emperrou e não consegue mais assegurar a troca de significantes sobre a qual se apóia o seu funcionamento. Por isso, aos adultos que se servem dos fantasmas do passado apenas como espantalho para impedir que as próprias crianças se tornem adultos, e que se servem das crianças apenas como álibi para encobrir a própria incapacidade de enterrar os fantasmas do passado, é preciso lembrar que a regra fundamental no jogo da história é que os significantes da continuidade aceitem trocar de lugar com os significantes da descontinuidade, e que a transmissão da função significante é mais importante que os próprios significados. A verdadeira continuidade histórica não é aquela que crê poder desvencilhar-se dos significantes da descontinuidade relegando-os a um país dos brinquedos ou a um museu das larvas (que freqüentemente coincidem hoje em um único lugar: a instituição universitária), mas aquela que aceita, «jogando» com eles, assumi-los para os restituir ao passado e transmitir ao futuro. Caso contrário, diante de adultos que se fazem literalmente de mortos e preferem confiar os próprios fantasmas às crianças e as crianças aos próprios fantasmas, as larvas do passado voltarão à vida para devorar as crianças, ou então as crianças destruirão os significantes do passado: o que, do ponto de vista da função significante — isto é, da história — é a mesma coisa. Justamente o oposto do que narra o mito de origem de um ritual de iniciação dos índios

Pueblos: às larvas dos mortos que retornavam ao mundo dos vivos para levar embora as crianças, os adultos — diz o mito — ofereceram-se para personificá-las todos os anos em uma divertida mascarada, sob a condição de que as crianças pudessem viver e tomar, um dia, o seu lugar.

TEMPO E HISTÓRIA

CRÍTICA DO INSTANTE E DO CONTÍNUO

a Victor Goldschmidt
e a Henri-Charles Puech

I

Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente «mudar o mundo», mas também e antes de mais nada «mudar o tempo». O pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo. Até hoje o próprio materialismo histórico furtou-se assim a elaborar uma concepção do tempo à altura de sua concepção da história. Em virtude dessa omissão, ele foi inconscientemente forçado a recorrer a uma concepção do tempo que domina há séculos a cultura ocidental, e a fazer então conviver, lado a lado, em seu próprio âmago, uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do tempo. A representação vulgar do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo acabou então desbotando sobre o conceito marxista da história: tornou-se a fenda invisível através da qual a ideologia se insinuou na cidadela do materialismo histórico. Benjamin havia já denunciado este perigo nas suas *Teses sobre a filosofia da história*. É chegado agora o momento de trazer à luz o conceito de tempo implícito na concepção marxista da história.

II

Dado que a mente humana tem a experiência do tempo mas não a sua representação, ela necessariamente concebe o tempo por intermédio de imagens espaciais. A concepção que a antiguidade greco-romana tem do tempo é fundamentalmente circular e contínua. «Dominado por uma idéia de inteligibilidade que assimila o ser autêntico e pleno àquilo que é em si e permanece idêntico a si mesmo, ao eterno e ao imutável, o grego considera o movimento e o devir como graus inferiores da realidade, em que a identidade não é mais compreendida senão — no melhor dos casos — como permanência e perpetuidade, ou seja, como recorrência. O movimento circular, que assegura a manutenção das mesmas coisas através da sua repetição e do seu contínuo retorno, é a expressão mais imediata e mais perfeita (e, logo, a mais próxima do divino) daquilo que, no ponto mais alto da hierarquia, é absoluta imobilidade» (Puech).

No *Timeu* de Platão, o tempo, medido pela revolução cíclica das esferas celestes, é definido como uma imagem em movimento da eternidade: «O criador do mundo fabricou uma imagem móvel da eternidade e, ordenando o céu, fez, a partir da eternidade imóvel e una, esta imagem que se move sempre conforme as leis do número e que nós denominamos tempo». Aristóteles reafirma o caráter circular do tempo concebido como tal: «Eis por que o tempo parece ser o movimento da esfera, porque é este movimento que mede os outros movimentos e mede inclusive o tempo... e também o tempo parece ser uma espécie de círculo... razão pela qual dizer que as coisas geradas constituem um círculo é dizer que existe um círculo do tempo». A primeira conseqüência desta concepção é a de que o tempo, sendo essencialmente circular, não tem direção. Em sentido próprio, não tem início, nem centro, nem fim, ou melhor, ele os tem somente na medida em que, em seu movimento circular, retorna incessantemente sobre si mesmo. Como explica uma passagem singular dos *Problemas* de Aristóteles, é impossível

dizer, deste ponto de vista, se nós somos posteriores ou anteriores à guerra de Tróia: «Aqueles que viveram no tempo da guerra de Tróia são anteriores a nós, e são anteriores a eles os que viveram em um tempo ainda mais antigo, e assim por diante ao infinito, os homens que se encontram mais atrás no passado sendo sempre anteriores aos outros? Ou seja, se é verdade que o universo tem um início, um meio e um fim; se aquilo que, envelhecendo, chega ao seu fim, retornando também, por isso mesmo, ao seu início; se é verdade, por outro lado, que anteriores são as coisas mais próximas do início: o que impede então que estejamos mais próximos do início do que aqueles que viveram no tempo da guerra de Tróia?... Se a seqüência dos acontecimentos é um círculo, pois o círculo não tem propriamente início nem fim, nós não podemos, devido a uma maior proximidade do início, ser anteriores a eles, nem eles se podem dizer anteriores a nós».

Mas o caráter fundamental da experiência grega do tempo que, através da *Física* de Aristóteles, determinou por dois mil anos a representação ocidental do tempo, é o que faz dele um *continuum* pontual, infinito e quantificado. O tempo é assim definido por Aristóteles como «número do movimento conforme o antes e o depois», e a sua continuidade é garantida pela sua divisão em instantes (*tò nyn*, o agora) inextensos, análogos ao ponto geométrico (*stigmé*). O instante, em si, nada mais é que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjunge e, simultaneamente, divide passado e futuro. Como tal, ele é algo que não pode ser aferrado, cujo paradoxal caráter nulificado é expresso por Aristóteles na afirmação de que o instante é sempre «outro», na medida em que divide o tempo ao infinito, e, contudo, sempre o mesmo, na medida em que une o porvir e o passado garantindo a sua continuidade; e esta sua natureza é o fundamento da radical «alteridade» do tempo e do seu caráter «destrutivo»: «Visto que o instante é, simultaneamente, fim e início do tempo, não da mesma porção dele, mas fim do passado e início do futuro, assim como o círculo é no mesmo ponto côncavo e convexo, da mesma maneira o

tempo estará sempre prestes a começar e a terminar e, por esta razão, ele parece sempre outro».

A incapacidade do homem ocidental de dominar o tempo (e a sua conseqüente obsessão de «ganhá-lo» e de «fazê-lo passar») tem o seu primeiro fundamento nesta concepção grega do tempo como um *continuum* quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga.

Uma cultura com semelhante representação do tempo não poderia ter uma experiência genuína da historicidade. Afirmar que a antiguidade não tivesse uma experiência do tempo vivido é certamente uma simplificação, mas também é certo que o lugar em que os filósofos gregos tratam o problema do tempo é sempre a *Física*. O tempo é algo de objetivo e de natural, que envolve as coisas que estão «dentro» dele como em um invólucro (*periechón*): assim como cada coisa está em um lugar, ela está no tempo. Fez-se freqüentemente remontar o início da concepção moderna às palavras com as quais Heródoto abre as suas «Histórias»: «Heródoto de Halicarnasso expõe aqui os resultados de suas buscas, a fim de que o tempo não apague os feitos dos homens...» É o caráter destrutivo do tempo que as Histórias desejam combater e isto confirma a natureza essencialmente não histórica da concepção antiga do tempo. Assim como a palavra que indica o ato de conhecer (*eidénai*), também a palavra *historía* deriva da raiz *id-*, que significa ver. *Hístor* é, na origem, a testemunha ocular, aquele que viu. A supremacia grega da vista encontra também aqui a sua confirmação. A determinação do ser autêntico como «presença ao olhar» exclui uma experiência da história, que é aquilo que já está sempre lá sem jamais estar sob os olhos como tal.

III

Antitética em muitos aspectos é a experiência cristã do tempo. Enquanto a representação clássica do tempo é um círculo, a imagem que guia a conceitualização cristã é a de

uma linha reta. «Ao contrário do helenismo, o mundo, para o cristão, é criado no tempo e deve acabar no tempo. De um lado, a narrativa do Gênese, de outro, a perspectiva escatológica do Apocalipse. E a criação, o Juízo Final, o período intermediário que se desdobra de um a outro desses dois eventos, são únicos. Este universo criado e único, que começou, dura e acabará no tempo, é um mundo finito e limitado dos dois lados de sua história. Não é nem eterno nem infinito em sua duração, e os eventos que se desenrolam nele não se repetirão nunca» (Puech).

Além disso, em contraste com o tempo sem direção do mundo clássico, este tempo tem uma direção e um sentido: ele se estende irreversivelmente da criação ao fim e tem um ponto de referência central na reencarnação de Cristo, que caracteriza o seu desenvolvimento como um progredir da queda inicial à redenção final. Por isso santo Agostinho pode opor aos *falsi circuli* dos filósofos gregos a *via recta* do Cristo, à eterna repetição do paganismo, na qual nada é novo, a *novitas* cristã, em que tudo acontece sempre uma vez só. A história da humanidade mostra-se assim como uma *história da saúde*,[1] ou seja, da realização progressiva da redenção, cujo fundamento se encontra em Deus. E, nesta conjuntura, todo evento é único e insubstituível.

Malgrado o seu aparente desprezo pelo «século», foi o cristianismo a estabelecer as bases para uma experiência da historicidade, e não o mundo antigo, ainda que tão atento aos eventos mundanos. O cristianismo, de fato, separa resolutamente o tempo do movimento natural dos astros para fazer dele um fenômeno essencialmente humano e interior. «Se os astros no céu se detivessem — escreve santo Agostinho, com uma expressão que soa singularmente moderna — e a roda do oleiro continuasse a girar, não haveria porventura o tempo para medir as suas rotações, para nos permitir dizer que elas se realizam a intervalos iguais ou ora mais lentos, ora mais rápidos?... Pois que não me venham

[1] *Saúde*: do latim *salus, ūtis* 'salvação, conservação (da vida)'. [*N. do T.*]

mais dizer que é o movimento dos corpos celestes que constitui o tempo... É em ti, meu espírito, que eu mensuro o tempo».

Todavia, o tempo assim interiorizado é ainda a sucessão contínua de instantes pontuais do pensamento grego. Todo o décimo primeiro livro das *Confissões* de Agostinho, com a sua angustiosa e irresolvida interrogação sobre o tempo inaferrável, mostra que o tempo contínuo e quantificado não é abolido, mas simplesmente transferido do curso dos astros à duração interior. Aliás, foi justamente o fato de ter mantido intacta a concepção aristotélica do instante pontual que impediu a Agostinho elucidar o problema do tempo: «Como são estes dois tempos, então, o passado e o futuro, uma vez que o passado não é mais e o futuro não é ainda? Quanto ao presente, se ele fosse sempre presente, se não fosse juntar-se ao passado, não existiria tempo, mas eternidade. Se o presente deve, portanto, juntar-se ao passado, como podemos dizer que ele é, visto que não pode ser senão cessando de ser?... Se concebemos um ponto de tempo tal que não possa ser dividido em partículas menores, somente este pode ser denominado presente: mas este ponto voa tão rapidamente do futuro ao passado que não possui duração alguma. Pois se fosse extenso, dividir-se-ia em passado e futuro, mas o presente não tem extensão».

A experiência de um tempo mais original, completo e apreensível, experiência esta que se manifesta a intervalos no cristianismo primitivo, é então recoberta pelo tempo matematizado da antiguidade clássica. Com isto retorna fatalmente também a antiga representação circular da metafísica grega, cuja assimilação se realiza primeiramente com a patrística neoplatonizante e, sucessivamente, com a teologia escolástica. A eternidade, como regime da divindade, tende a nulificar com o seu círculo imóvel a experiência humana do tempo. O instante inextenso e inapreensível torna-se o ponto de intersecção do tempo com a roda da eternidade. «Para teres uma imagem da relação entre eternidade e tempo — lê-se no *de Universo* de Guilherme de Auvergne —, tenta imaginar a eternidade como uma roda

imensa e, dentro dela, a roda do tempo, de modo que esta última toque a primeira em um só ponto. Na verdade, como sabes, se um círculo ou esfera toca um outro círculo ou esfera, quer isto aconteça a partir do interior, quer do exterior, o contato pode dar-se somente em um ponto. Dado que, como disse antes, a eternidade é totalmente imóvel e totalmente simultânea, toda vez que a roda do tempo toca a roda da eternidade, tal contato ocorre apenas pontualmente em sua rotação, razão pela qual o tempo não é simultâneo».

IV

A concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda idéia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois. Esta representação do tempo como homogêneo, retilíneo e vazio nasce da experiência do trabalho nas manufaturas e é sancionada pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento retilíneo uniforme sobre o movimento circular. A experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito à idéia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano. O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sentido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como o verdadeiramente histórico.

Como Nietzsche já havia intuído, tomando como alvo o «processo do mundo» de Hartmann («somente o processo pode conduzir à redenção»), a noção que guia a concepção oitocentista da história é aquela de «processo». O sentido pertence apenas ao processo em seu conjunto e jamais ao *agora* pontual e inapreensível; porém, visto que este processo não é, na realidade, mais do que uma simples sucessão de

agoras conforme o antes e o depois, e a história da salvação tendo-se tornado neste ínterim uma pura cronologia, um resquício de sentido pode ser salvo apenas com a introdução da idéia, em si desprovida de qualquer fundamento racional, de um progresso contínuo e infinito. Sob o influxo das ciências da natureza, «desenvolvimento» e «progresso», que traduzem simplesmente a idéia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guia do conhecimento histórico. Semelhante concepção do tempo e da história expropria necessariamente o homem de sua dimensão própria e impede o acesso à historicidade autêntica. Como Dilthey e o conde Yorck haviam observado («esta escola não era absolutamente histórica, ela construía sobre bases antiquárias e estéticas, enquanto que a corrente dominante era dedicada à construção mecânica»), por trás do aparente triunfo do historicismo no século XIX se esconde na realidade uma radical negação da história em nome de um ideal de conhecimento moldado nas ciências naturais.

Contra isso tem um bom trunfo a crítica lévi-straussiana, que mostra a natureza cronológica e descontínua do código historiográfico («a pretensão de uma continuidade histórica objetiva e independente do código é assegurada somente com diagramas fraudulentos, e a história acaba desempenhando, no sistema de nosso conhecimento, a função de um verdadeiro mito») e recusa «a equação de história e humanidade que se pretende impor com o fim inconfessado de fazer da história o último refúgio de um humanismo transcendental».

Não se trata, porém, de abandonar a história, mas de chegar a uma concepção mais autêntica da historicidade.

V

Hegel pensa o tempo de acordo com o modelo aristotélico do instante pontual. Ao *nyn* aristotélico, faz corresponder o *agora*, e assim como Aristóteles pensava o *nyn* como *stigmé*,

ele pensa o *agora* como ponto. Este *agora*, que «não é mais do que a transição do seu ser ao nada e do nada ao seu ser», é a eternidade como «verdadeiro presente». A implicação de representações espaciais e experiência temporal, que domina a concepção ocidental do tempo, é desenvolvida por Hegel no sentido de conceber o tempo como negação e superação dialética do espaço. Enquanto o ponto espacial é simples negatividade indiferente, o ponto temporal, ou seja, o instante, é a negação desta negação indiferenciada, a superação da «imobilidade paralisada» do espaço no devir. Ele é, portanto, neste sentido, negação da negação.

Definindo deste modo o tempo como negação da negação, Hegel não faz mais do que levar às extremas conseqüências a experiência nulificada implícita em sua determinação como sucessão contínua de instantes pontuais. «O tempo — ele escreve em um trecho da *Enciclopédia* no qual vibra ainda, conscientemente assumida e pacificada, a inquietação agostiniana diante da essência inapreensível do tempo — é o ser que, enquanto é, não é e, enquanto não é, é: o devir intuído». Como tal, ele é formalmente idêntico ao homem, este ser negativo que «é o que não é e não é o que é». Aliás, talvez seja precisamente porque pensa o tempo de acordo com o modelo do instante pontual da metafísica que Hegel pode priorizar tanto, em seu sistema, aquela «potência do negativo» que vê em ação no espírito humano e da qual faz o centro motor da dialética. Aquilo que, no sistema hegeliano, exprime-se na identidade formal do tempo e do espírito humano, ambos entendidos como negação da negação, é o vínculo — que ainda está por interrogar — entre a experiência nulificada do tempo do homem ocidental e a potência negadora da sua cultura. Somente uma cultura com tal experiência do tempo podia fazer da negação a essência do espírito humano, e não compreendemos o verdadeiro significado da dialética hegeliana se não a relacionamos à concepção de tempo com a qual é solidária. Pois a dialética, antes de mais nada, é aquilo que permite conter e recolher em unidade (*dia-légesthai*) o *continuum* dos instantes negativos e inapreensíveis.

Todavia, em Hegel, a origem do tempo e o sentido da sua identidade formal com o espírito não são interrogados como tais. O tempo apresenta-se simplesmente «como a necessidade e o destino do espírito em si não cumprido». O espírito deve *cair* no tempo. «É condizente com o conceito do espírito — lê-se em *A razão na história* — que a evolução da história se produza no tempo». Mas, posto que o tempo é, como vimos, «o ser que, enquanto é, não é e, enquanto não é, é», o Absoluto pode ser verdadeiro apenas como «resultado», e a história, que é «o espírito alienado no tempo», é essencialmente *Stufengang*, um processo que avança por graus; como alienação da alienação, é o «calvário» e o «reencontro» do espírito absoluto, a «espuma» que a ele ascende do «cálice» de sua própria infinidade.

Assim como o tempo, cuja essência é pura negação, a história não é jamais apreendida no átimo, mas somente como processo global. Ela se encontra, portanto, subtraída à experiência vivida do indivíduo, cujo ideal é a felicidade. «Na consideração da história, pode-se inclusive adotar o ponto de vista da felicidade, mas a história não é o lugar da felicidade». Daí o emergir, na filosofia hegeliana da história, da sombria figura da «grande individualidade histórica», na qual se encarna «a alma do mundo». Os «grandes homens» não são mais que instrumentos na marcha progressiva do Espírito universal. Como indivíduos em si, «eles não são, como se costuma dizer, felizes». «Uma vez atingidos os seus objetivos, desabam como sacos esvaziados». O sujeito real da história é o Estado.

VI

O modo de Marx pensar a história situa-se em uma região completamente diversa. A história não é para ele algo em que o homem *cai*, ou seja, ela não exprime simplesmente o ser-no-tempo do espírito humano, mas é a dimensão geral do homem enquanto *Gattungswesen*, enquanto ser capaz de um gênero, isto é, de produzir-se originalmente não como

mero indivíduo nem como generalidade abstrata, mas como indivíduo universal. A história não é então determinada, como em Hegel e no historicismo que dele descende, a partir da experiência do tempo linear enquanto negação da negação, mas a partir da *práxis*, da atividade concreta como essência e origem (*Gattung*) do homem. A *práxis*, na qual o homem se coloca como origem e natureza do homem, é também imediatamente «o primeiro ato histórico», o ato de origem da história, compreendida como o tornar-se natureza, para o homem, da essência humana e o tornar-se homem da natureza. A história não é mais, como em Hegel, o destino de alienação do homem e a sua necessária queda no tempo negativo, em que se encontra em um processo infinito, mas a sua *natureza*, ou seja, o original pertencimento do homem a si mesmo como *Gattungswesen*, da qual foi temporariamente subtraído pela alienação. *O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se.*

Marx não elaborou uma teoria do tempo adequada à sua idéia da história, mas esta é certamente inconciliável com a concepção aristotélica e hegeliana do tempo como sucessão contínua e infinita de instantes pontuais. Enquanto nos movemos no horizonte desta experiência nulificada do tempo, não é possível alcançar uma história autêntica, pois a verdade caberá sempre ao processo como um todo, e jamais o homem poderá apropriar-se concretamente, ou melhor, praticamente, da própria história. Aliás, a contradição fundamental do homem contemporâneo é precisamente a de não haver ainda uma experiência do tempo adequada à sua idéia da história, sendo por isso angustiosamente dividido entre o seu ser-no-tempo, como fuga inaferrável dos instantes, e o próprio ser-na-história, entendido como dimensão original do homem. A duplicidade de toda concepção moderna da história — como *res gestae* e como *historia rerum gestarum*, como realidade diacrônica e como estrutura sincrônica, as quais não podem coincidir jamais temporalmente — exprime esta impossibilidade do homem, que se perdeu no tempo, de apoderar-se da própria natureza histórica.

VII

Quer seja pensado como círculo, quer como linha, o caráter que domina toda concepção ocidental do tempo é a pontualidade. Representa-se o tempo vivido mediante um conceito metafísico-geométrico (o ponto-instante inextenso) e então se procede como se este próprio conceito fosse o tempo real da experiência. Vico já havia notado que o conceito de ponto geométrico é um conceito metafísico, que proporcionou «o passo funesto» («malignum aditum») através do qual a metafísica penetrou na física. Aquilo que Vico dizia do ponto geométrico pode ser igualmente dito do instante como «ponto» temporal. Ele é o passo através do qual a eternidade da metafísica se insinua na experiência humana do tempo e a dissocia irreparavelmente. Toda tentativa de pensar o tempo de maneira diversa deve, portanto, defrontar-se fatalmente com este conceito, e uma crítica do instante é a condição lógica de uma nova experiência do tempo.

Os elementos de uma concepção diferente do tempo jazem dispersos nas dobras e nas sombras da tradição cultural do Ocidente. Basta lançar uma luz sobre estas para que eles surjam como os portadores de uma mensagem a nós destinada e que devemos averiguar. É na Gnose, nesta religião frustrada do Ocidente, que se manifesta uma experiência do tempo radicalmente antitética no que se refere às experiências grega e cristã. Ao círculo da experiência grega e à linha reta do cristianismo, ela contrapõe uma concepção cujo modelo espacial pode ser representado por uma linha partida. Deste modo ela alveja precisamente o que permanece inalterado tanto na antiguidade clássica quanto no cristianismo: a duração, o tempo pontual e contínuo. O tempo cósmico da experiência grega é negado pela Gnose em nome da absoluta estraneidade, em relação ao mundo, de um Deus (Deus é o *allótrios*, o estranho por excelência) cuja ação providencial não pode consistir em conservar as leis cósmicas,

mas em interrompê-las. Quanto à orientação do tempo linear cristão no sentido da redenção, ela é negada porque, para o gnóstico, a ressurreição não é algo que deva ser esperado no tempo e que virá a acontecer em um futuro mais ou menos distante, e sim algo que já aconteceu desde sempre.

O tempo da gnose é, pois, um tempo incoerente e não homogêneo, cuja verdade se encontra no átimo de brusca interrupção em que o homem se apossa, com um súbito ato de consciência, da própria condição de ressurrecto («statim resurrectionis compos»). Coerentemente com esta experiência do tempo interrompido, a atitude do gnóstico é resolutamente revolucionária: ele recusa o passado, mas reavalia neste, por meio de uma presentificação exemplar, justamente o que fora condenado como negativo (Caim, Esaú, os habitantes de Sodoma), porém sem nada esperar do futuro.

Também no Pórtico[2] a antiguidade em seu ocaso parece superar a própria concepção do tempo. Esta superação manifesta-se como uma recusa ao tempo astronômico do *Timeu*, imagem da eternidade, e à noção aristotélica do instante matemático. O tempo homogêneo, infinito e quantificado, que divide o presente em instantes inextensos, é, para os Estóicos, o tempo irreal, cuja experiência exemplar se encontra na expectativa e no diferimento. A subserviência a este tempo inapreensível constitui a enfermidade fundamental que, com o seu adiamento infinito, impede a existência humana de possuir a si mesma como algo único e completo («maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid in illa differtur»). Defronte a ela o estóico coloca a experiência liberadora de um tempo que não é algo de objetivo e subtraído ao nosso controle, mas brota da ação e da decisão do homem. O seu modelo é o

[2] No original, *Stoa*, do grego *Stoá* ou 'pórtico', em referência à doutrina dos estóicos, pois Zenão de Cício (335-264 a.C.), seu fundador, ensinava sob um pórtico, em Atenas. O termo 'pórtico' designa, por metonímia, o Estoicismo. [*N. do T.*]

cairós, a coincidência brusca e improvisa na qual a decisão colhe a ocasião e realiza no átimo a própria vida. O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *cairós* concentra em si os vários tempos («omnium temporum in unum collatio») e, nele, o sábio é senhor de si e imperturbável como um deus na eternidade. Ele é «a última demão» dada, a cada instante, na própria vida, que livra radicalmente o homem da sujeição ao tempo quantificado («qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore»).

VIII

Não foi certamente por acaso que, nas ocasiões em que chegou a conceber o tempo de maneira nova, o pensamento contemporâneo partiu necessariamente de uma crítica do tempo contínuo qualificado. Tal crítica é fundamental tanto nas *Teses sobre a filosofia da história*, de Benjamin, quanto na análise da temporalidade que Heidegger não conseguiu finalizar em *Sein un Zeit*. Esta coincidência entre dois pensadores tão distantes é um dos sinais de que o crepúsculo da concepção do tempo que dominou por quase dois mil anos a cultura ocidental está próximo.

Em Benjamin opera aquela mesma intuição messiânica do hebraísmo que levara Kafka a escrever que «o Dia do Juízo é a condição histórica normal» e a substituir a idéia da história desenrolando-se ao longo do tempo linear infinito pela imagem paradoxal de um «estado da história», cujo evento fundamental está sempre em curso e cuja meta não se encontra distante no futuro, mas já sempre presente. Retomando estes temas, Benjamin busca uma concepção da história correspondente à constatação de que «o estado de emergência é a regra». Benjamin substitui o presente nulificado da tradição metafísica por «um presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo». À idéia, própria da socialdemocracia e do historicismo, de um progresso da espécie humana na história, que é «inseparável da idéia de uma marcha através de um tempo homogêneo e vazio», ele contrapõe «a consciência revolucionária rompendo o *continuum* da história». Ao instante vazio e quantificado, ele opõe um «tempo-agora» (*Jetzt-Zeit*), entendido como suspensão messiânica do acontecer, que «reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade». É em nome deste «tempo pleno», que é «o verdadeiro lugar da construção da história», que Benjamin, diante do pacto germano-soviético, conduz a sua lúcida crítica das causas que levaram à catástrofe as esquerdas européias no primeiro pós-guerra. O tempo messiânico do hebraísmo, «no qual cada segundo era a pequena porta pela qual podia entrar o messias», torna-se assim o modelo para uma concepção da história «que evite toda a cumplicidade com aquela à qual os políticos continuam a ater-se».

Mas é no pensamento de Heidegger que a concepção do tempo pontual e contínuo é submetida a uma crítica radical, na perspectiva de uma repetição-destruição que investe contra a metafísica ocidental em sua totalidade. Desde o início, a investigação de Heidegger é orientada no sentido de uma situação da história que supere a do historicismo vulgar, e na qual «a afirmação: "o Ser-aí é histórico" deverá apresentar-se como um princípio fundamental de caráter ontológico-existencial», que nada tem a ver «com a simples constatação ôntica do fato de que o Ser-aí faz parte da "história universal"». Por isso, a tentativa de Dilthey de uma fundação histórica das ciências humanas independente das ciências da natureza é retomada no mesmo momento em que se revela a sua insuficiência. Mas a novidade de *Sein und Zeit* é que a fundação da historicidade se realiza conjuntamente com uma análise da temporalidade que traz à luz uma diferente e mais autêntica experiência do tempo. O foco desta experiência não é mais o *instante* pontual e inaferrável em fuga ao longo do tempo linear, mas o *átimo* da decisão autêntica em que o Ser-aí experimenta a própria finitude, que a cada momento se estende do nascimento à morte

(«O Ser-aí não tem um fim onde, tendo-o alcançado, simplesmente se extingue, mas *existe finitamente*»), e, projetando-se além de si no cuidado,[3] assume livremente como destino a sua historicidade originária. O homem, portanto, não cai no tempo, mas «existe como temporalização originária». Somente porque é, no seu ser, antecipante e ad-veniente [*av-veniente*], ele pode assumir o próprio ser lançado e ser, no átimo, «para o seu tempo».

Seria fácil mostrar que esta fundação da historicidade no ser do homem como cuidado, ainda que situada em uma região diversa, não contrasta de modo algum com a fundação marxista da historicidade na práxis, ao passo que ambas são antípodas do historicismo vulgar. Por esta razão, Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*, pôde escrever que «a concepção marxista da história é superior a qualquer outra historiografia». Talvez seja mais interessante notar que, nos escritos dos últimos anos, tendo abandonado o projeto de uma explicação originária do tempo como horizonte da compreensão do ser, apresentado em *Sein und Zeit*, o pensamento de Heidegger depara-se com uma dimensão na qual, já consumada a superação da metafísica, a historicidade do homem poderia ser pensada de maneira totalmente nova. Não tentaremos explicitar aqui o conceito de *Ereignis* (Evento), que designa o centro e, ao mesmo tempo, o limite extremo do pensamento de Heidegger depois de *Sein und Zeit*. Na perspectiva que nos interessa, porém, devemos

[3] O *Cuidado* [lat. *Cura*; al. *Sorge*; it. *Cura*], segundo o *Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano* (Martins Fontes, São Paulo, 1999), é a preocupação, que, segundo Heidegger, é o próprio ser do ser-aí, isto é, da existência. O *cuidado* é a totalidade das estruturas ontológicas do ser-aí enquanto ser-no-mundo: em outros termos, compreende todas as possibilidades da existência que estejam vinculadas às coisas e aos outros homens e dominadas pela situação. (...) Todavia Heidegger adverte: "Essa expressão nada tem a ver com 'aflição', 'tristeza', 'preocupações' da vida como se revelam onticamente em cada ser-aí. Ao contrário, é onticamente possível algo como 'despreocupação' e 'alegria' justamente porque o ser-aí, ontologicamente entendido, é cuidado; como ao ser-aí pertence de modo essencial o ser-no-mundo, seu ser em relação com o mundo é essencialmente ocupação" (*Sein und Zeit*, § 12). [*N. do T.*]

ao menos mencionar que ele permite pensar o Evento não mais como uma determinação espaciotemporal, mas como a abertura da *dimensão* originária sobre a qual se funda toda dimensão espaciotemporal.

IX

Existe, porém, uma experiência imediata e disponível a todos em que uma nova concepção do tempo poderia encontrar o seu fundamento. Esta experiência é algo tão essencial ao humano que um antigo mito do Ocidente faz dela a pátria original do homem. Trata-se do prazer. Aristóteles já havia percebido que ele não é homogêneo à experiência do tempo quantificado e contínuo. «A forma (*eidos*) do prazer — ele escreve na *Ética a Nicômano* — é perfeita (*téleion*) em qualquer momento»; e acrescenta que o prazer, diversamente do movimento, não se desenrola em um espaço de tempo, mas é «a cada instante um quê de inteiro e de completo». Esta incomensurabilidade do prazer no que concerne ao tempo quantificado, aparentemente esquecida por nós, era ainda tão familiar ao medievo que são Tomás podia responder negativamente ao quesito «utrum delectatio sit in tempore»; e era esta mesma consciência que sustentava o projeto edênico dos trovadores provençais de um prazer perfeito (*fin'amors, joi*), porque subtraído à duração mensurável.

Isto não significa que o prazer tenha o seu lugar na eternidade. A experiência ocidental do tempo está cindida em *eternidade* e *tempo linear contínuo*. O ponto de divisão, através do qual estes se comunicam, é o instante como ponto inextenso e inapreensível. A esta concepção, que condena ao fracasso toda tentativa de dominar o tempo, deve-se opor aquela outra segundo a qual o lugar próprio do prazer, como dimensão original do homem, não é nem o tempo pontual contínuo nem a eternidade, mas a história. Contrariamente ao que afirmava Hegel, somente como lugar original da

felicidade a história pode ter um sentido para o homem. As sete horas de Adão no Paraíso são, neste sentido, o núcleo originário de toda autêntica experiência histórica. A história, na realidade, não é, como desejaria a ideologia dominante, a sujeição do homem ao tempo linear contínuo, mas a sua liberação deste: o tempo da história é o *cairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade. Assim como ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo vulgar deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo do prazer, ao tempo cronológico da pseudo-história deve-se opor o tempo cairológico da história autêntica.

Verdadeiro materialista histórico não é aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã miragem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo, pois conserva a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer. É este o tempo experimentado nas revoluções autênticas, as quais, como recorda Benjamin, sempre foram vividas como uma suspensão do tempo e como uma interrupção da cronologia; porém, uma revolução da qual brotasse, não uma nova cronologia, mas uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*), seria a mais grávida de conseqüências e a única que não poderia ser absorvida no refluxo da restauração. Aquele que, na *epoché* do prazer, recordou-se da história como a própria pátria original, levará verdadeiramente em cada coisa esta lembrança, exigirá a cada instante esta promessa: ele é o verdadeiro revolucionário e o verdadeiro vidente, livre do tempo, não no milênio,[4] mas *agora*.

[4] *Milênio*: o período de mil anos, durante o qual Jesus Cristo reinará sobre a Terra, conforme a descrição contida no livro do Apocalipse (fonte: *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*). [*N. do T.*]

O PRÍNCIPE E O SAPO

O PROBLEMA DO MÉTODO EM ADORNO E BENJAMIN

THEODOR W. ADORNO
a W. BENJAMIN

(New York) 10 de novembro de 1938

Caro Walter,

o atraso desta carta levanta uma ameaçadora acusação contra mim e contra todos nós. Talvez, porém, a esta acusação junte-se já uma pequena escusa. Pois é óbvio que o atraso de um mês inteiro na resposta ao seu *Baudelaire* não pode decerto ser imputado à indolência.

As razões são exclusivamente objetivas. Dizem respeito à posição de todos nós quanto ao manuscrito e (visto o meu *engagement* na questão do trabalho sobre as *Passagens*, posso dizê-lo sem imodéstia) à minha posição em particular. Aguardei a chegada do *Baudelaire* com extrema tensão e literalmente o devorei. Estou cheio de admiração pelo fato de que tenha podido levar a cabo o trabalho no tempo estabelecido. E é esta admiração que torna particularmente difícil falar daquilo que se interpôs entre a minha expectativa apaixonada e o texto.

A sua idéia de fazer do ensaio sobre Baudelaire um modelo para aquele sobre as *Passagens*, tomei-a insolitamente a sério e aproximei-me da cena satânica não muito diversamente de Faust diante da fantasmagoria sobre o Brocken, quando ele crê que tantos enigmas lhe serão desvendados.

Pode perdoar-me se tive de dar a mim mesmo a resposta de Mefistófeles, ou seja, a de que muitos enigmas se intricaram novamente? Pode você entender que a leitura do ensaio, cujos capítulos se chamam o *Flâneur* e o *Moderno*, produziu em mim uma certa desilusão?

Esta desilusão tem o seu fundamento essencialmente no fato de que o seu trabalho, nas partes que me são conhecidas, representa menos um modelo para as *Passagens* que um prelúdio. Aí estão reunidos temas que não são desenvolvidos plenamente. Em sua carta anexa a Max, isto é apresentado como uma sua expressa intenção, e eu não desconheço a disciplina ascética que você deixa atuar, de modo que as decisivas respostas teóricas aos problemas são, por toda parte, deixadas em branco, e os próprios problemas tornam-se visíveis apenas aos iniciados. Mas gostaria de lhe perguntar se esta ascese, diante de semelhante objeto e em um contexto de exigências internas tão imperiosas, pode ser de todo mantida. Como fiel conhecedor de seus escritos, bem sei que em suas obras não faltam precedentes para este modo de proceder. Penso nos ensaios sobre Proust e sobre o Surrealismo na «Literarische Welt». Mas podem estes procedimentos metodológicos serem transferidos ao conjunto das *Passagens*? Panorama e «indício», *flâneur* e *Passagens*, moderno e sempre-igual *sem* interpretação teorética — é este um material que pode esperar pacientemente por uma interpretação, sem ser consumido pela sua própria aura? O conteúdo pragmático de todo objeto, uma vez isolado, não conspira, aliás, de maneira quase demoníaca, contra a possibilidade de sua interpretação? Durante os inesquecíveis colóquios em Konigstein, você certa vez disse que cada um dos pensamentos das *Passagens* deveria ser arrancado de uma região na qual reina a loucura. Eu ficaria surpreso se, a tais pensamentos, o serem emparedados por impenetráveis camadas de matéria resultaria tão útil quanto a sua disciplina ascética deles pretende. Em seu presente texto, as *Passagens* são introduzidas com a menção à estreiteza das calçadas, que obstrui o *flâneur* em seu caminho. Parece-me que esta introdução pragmática prejudica a objetividade da fantasmagoria,

sobre a qual eu tão obstinadamente insistia já no tempo das cartas de Hornberg, assim como a estruturação do primeiro capítulo reduz a fantasmagoria à atitude da *bohéme* literária. Não receie que eu me queira expressar no sentido de que em seu trabalho a fantasmagoria sobreviva imediata ou que o próprio trabalho assuma caráter fantasmagórico. Mas a liquidação pode ter êxito em sua verdadeira profundidade somente se a fantasmagoria é posta em funcionamento como categoria objetiva de filosofia da história e não como «visão» de caracteres sociais. Precisamente neste ponto, a sua concepção se afasta do modo normal de abordar o século dezenove. A conclusão de seu postulado não pode, porém, ficar para as calendas gregas nem ser «preparada» por meio de uma inócua representação das circunstâncias de fato. Esta é a minha objeção. Quando, na terceira parte, para retomar a velha formulação, em vez da pré-história do século dezenove aparece a pré-história no século dezenove — sobretudo na citação de Péguy sobre Victor Hugo —, esta é apenas uma outra expressão para o mesmo estado de fato. Creio que a objeção não concerne de modo algum apenas à contestabilidade do «deixar em branco» relativo a um objeto, que, precisamente em virtude desta ascese contra a interpretação, parece-me cair em um âmbito contra o qual a ascese era dirigida: onde história e magia oscilam. Eu vejo, antes, os momentos em que o texto se antepõe a seus próprios a priori, no que se refere intimamente à sua relação com o materialismo dialético — e neste ponto específico eu não falo apenas por mim, mas também por Max, com quem discuti a fundo este problema. Permita que eu aqui me exprima o mais simples e hegelianamente possível. Se não me engano demasiadamente, esta dialética carece de alguma coisa: a mediação. Domina, em geral, a tendência a vincular imediatamente o conteúdo pragmático de Baudelaire aos traços contíguos da história social de seu tempo, sobretudo àqueles de natureza econômica. Penso na parte sobre a taxação do vinho, em certas argumentações sobre as barricadas ou no trecho já mencionado das *Passagens*, que me parece particularmente problemático, pois precisamente

aqui a transição de uma consideração teorética de princípio sobre a filologia para a representação concreta do *flâneur* resulta singularmente frágil.

Em mim fica impressa a sensação de uma tal artificiosidade sempre que o trabalho substitui as afirmações empenhadas pelas metafóricas. Isto ocorre sobretudo na parte sobre a metamorfose da cidade em *Intérieur* para o *flâneur*, onde me parece que uma das mais vigorosas idéias de seu trabalho é apresentada como um mero «como se». Em estreita conexão com estes *excursus* materialísticos, diante dos quais é impossível se livrar do temor que provamos ao ver um nadador que se joga n'água fria todo arrepiado, está o apelo a comportamentos concretos, como aqui o do *flâneur*, ou, mais abaixo, o trecho sobre a relação entre ver e ouvir na cidade, que recorre, não por acaso, a uma citação de Simmel. Tudo isto me inquieta. Não tema que eu aproveite a ocasião propícia para montar meu cavalo de batalha. Contento-me em aplicar-lhe *en passant* um torrão de açúcar e, de resto, procuro apontar a você as razões teóricas de minha aversão a esta espécie particular de concretude e seus traços behaviorísticos. Esta se resume ao fato de considerar metodologicamente infeliz extrair «materialisticamente» do âmbito da superestrutura traços singulares evidentes, colocando-os imediatamente em relação causal com traços correspondentes da estrutura. A determinação materialística de caracteres culturais só é possível se mediada através do *processo global*.

Por mais que as poesias de Baudelaire sobre o vinho possam ser sempre motivadas pela taxação do vinho e *barrières*, a recorrência deste tema na obra de Baudelaire pode ser determinada apenas por meio da tendência global social e econômica da época, ou seja, no sentido do posicionamento do problema em seu trabalho *sensu strictissimo*, através da análise da forma da mercadoria no tempo de Baudelaire. Ninguém melhor do que eu conhece a dificuldade inerente a isto: o capítulo sobre a fantasmagoria de meu livro sobre Wagner não se mostrou ainda indubitavelmente à altura desta dificuldade. As *Passagens*, em sua forma

definitiva, não poderão eximir-se desta tarefa. A ilação imediata do imposto sobre o vinho a *l'âme du vin* atribui aos fenômenos justamente aquela espécie de espontaneidade, de apreensibilidade e de espessura às quais eles haviam renunciado no capitalismo. Nesta espécie de imediato e, gostaria quase de dizer, antropológico materialismo, oculta-se um elemento profundamente romântico, que eu percebo tão mais claramente quanto mais brusco e estridente é o modo como você confronta o mundo formal de Baudelaire com as necessidades da vida. A «mediação» de que sinto falta, e que encontro encoberta por evocações mágicas materialístico-historiográficas, nada mais é que a teoria, que o seu trabalho deixa de lado. A omissão da teoria influi sobre a empiria. Por um lado, ela lhe confere um caráter enganadoramente épico e, por outro, priva os fenômenos, experienciados como meramente subjetivos, de seu próprio peso de filosofia da história. Isto poderia ser expresso também deste modo: o tema teológico do chamar as coisas pelo nome converte-se tendencialmente em uma representação estupefata da pura facticidade. Se quiséssemos exprimi-lo de maneira ainda mais drástica, poderíamos dizer que o seu trabalho se instalou na encruzilhada de magia e positivismo. Este lugar é enfeitiçado. Somente a teoria pode quebrar o encanto: a sua própria, sem acanhamentos, boa teoria especulativa. Nada lhe oponho, a não ser a sua exigência.

...Com isto creio ter tocado o centro. O efeito que o inteiro trabalho produz, e não somente sobre mim e sobre minha ortodoxia das *Passagens*, é de que você se violentou... para pagar um tributo ao marxismo, o que não trouxe proveito nem a este nem a você. Não ao marxismo, pois está ausente a mediação através do processo social global, e à enumeração material é atribuído de modo quase supersticioso um poder de iluminação que não cabe jamais à indicação pragmática, mas apenas à construção teorética. Não à sua substância mais própria, pois você impediu as suas idéias mais audazes e frutuosas com uma espécie de pré-censura segundo categorias materialísticas (que não coincidem de modo algum com as categorias marxistas), ainda

que fosse somente na forma de um diferimento. Existe, em nome de Deus, apenas uma verdade, e se a força de seu pensamento se apoderar desta única verdade em categorias que, segundo a sua idéia de materialismo, podem parecer-lhe apócrifas, você poderá levar para casa mais desta verdade do que se continuar utilizando uma armadura mental que a sua mão se recusa incessantemente a empunhar...

W. BENJAMIN a THEODOR W. ADORNO

Paris, 9-12-1938

Caro Teddie,

não o terá surpreendido que a minha resposta à sua carta de 10 de novembro não tenha seguido em um piscar de olhos. Se a longa demora de sua carta já permitia prever o seu conteúdo, isto não impediu que ela me assestasse um golpe. Somou-se a isso o fato de que quis esperar pelas provas por você anunciadas, e que só chegaram em 6 de dezembro. O tempo ganho deu-me a possibilidade de sopesar com a maior atenção possível as suas críticas. Estou bem longe de considerá-las infrutíferas e menos ainda incompreensíveis. Tentarei exprimir-me do ponto de vista teórico...

Tendo recordado o nosso colóquio em San Remo, gostaria de chegar a falar do mesmo ponto ao qual você se refere pessoalmente. Se eu me recusava então a me apropriar, em nome de meus próprios interesses produtivos, de um processo de pensamento esotérico, passando por cima dos interesses do materialismo dialético, o que lá estava em jogo, em última instância, não era uma simples devoção ao materialismo dialético, mas uma solidariedade com as experiências que todos nós fizemos nos últimos quinze anos. Também neste caso se trata de meus mais íntimos interesses produtivos; não quero negar que estes possam ocasionalmente tentar violar os precedentes. Existe aqui um antagonismo do qual não desejaria ser liberado nem por sonho. A sua superação esgota o problema do trabalho, e este coincide com a sua construção. Quero dizer que a especulação pode alçar o seu temerário e necessário vôo somente se, em vez de usar as asas de cera do esotérico, busca a fonte de sua força apenas na construção. A construção exigia que a segunda parte do livro fosse formada essencialmente por materiais filológicos. Trata-se, portanto, menos de uma «disciplina ascética» que de uma precaução metodológica. De resto, esta parte filológica era a única que podia ser antecipada como autônoma — uma circunstância que eu deveria ter levado em consideração.

Quando você fala de uma «representação estupefata da facticidade», caracteriza assim o comportamento filosófico genuíno. Isto deveria ter incidido sobre a construção não só por amor dos seus resultados, mas como tal. Com efeito, a indistinção entre magia e positivismo, como você coloca de modo feliz, deve ser liquidada. Em outras palavras: a interpretação filológica do autor deve ser suprimida e preservada do materialismo dialético à maneira de Hegel. A filologia é aquela observação progressiva das particularidades de um texto que prende magicamente o leitor a ele. O preto sobre o branco de Faust e a devoção ao pequeno de Grimm são estreitamente afins. Eles têm em comum o elemento mágico, o qual cabe à filosofia, na última parte, exorcizar.

A maravilha, assim está escrito no seu livro sobre Kierkegaard, anuncia «a mais profunda inteligência da relação entre dialética, mito e imagem». Talvez para mim fosse fácil citar esta passagem. Desejo ao contrário propor-lhe uma correção (como, de resto, tenho em mente fazer, em outra oportunidade, para a definição sucessiva da imagem dialética). Deveria ser dito, pois, que a maravilha é o *objeto* eminente de uma tal inteligência. A aparência da cerrada facticidade, que adere à pesquisa filológica e lança o pesquisador no encantamento, dissipa-se no ponto em que o objeto é construído na perspectiva história. As linhas de fuga desta construção convergem na nossa própria experiência histórica. Com isto, o objeto constrói-se como mônada. Na mônada torna-se vivo aquilo que, como fragmento ou achado textual, jazia em mítica rigidez. Parece-me, pois, ser por

desconhecimento de causa que você encontre em meu texto uma «ilação imediata do imposto sobre o vinho a *l'âme du vin*». A conjunção fora legitimamente estabelecida na coesão filológica — em nada diferente do que, correspondentemente, deveria acontecer na interpretação de um escritor antigo. Ela confere à poesia o seu peso específico, que é assumido na leitura autêntica que, de Baudelaire, até o momento, não tem sido muito exercida. Somente quando tal poesia se faz reconhecer neste seu aspecto, a obra pode ser atingida, para não dizer sacudida, pela interpretação. Esta irá ligar-se, para a poesia em questão, não ao problema da taxa, mas ao significado da embriaguez para Baudelaire.

Se você considerar os meus outros trabalhos, perceberá que a crítica do comportamento dos filólogos é uma antiga aspiração minha, em seu íntimo idêntica à do mito. Ela determina, nas sucessivas ocasiões, o próprio rendimento da filologia. Ela solicita, para usar os termos do ensaio sobre as *Afinidades eletivas*, a colocação em evidência dos teores coisais, em que o teor de verdade se desdobra historicamente. Compreendo que, para você, este aspecto da coisa tornou-se secundário. Mas, com ele, também algumas importantes interpretações. Penso não só nas de poesias — *A une passante* — ou de prosa — *O homem da multidão* —, mas sobretudo na análise do conceito de modernidade, que para mim era particularmente importante manter nos justos limites filológicos...

As duas cartas,[1] das quais traduzimos aqui as passagens que tocam mais de perto o problema do método, referem-se ao ensaio *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* [*A Paris do Segundo Império em Baudelaire*], que Benjamin, como colaborador do *Instituto para a pesquisa social* dirigido por Horckheimer

[1] As cartas em questão foram publicadas no v. II (p. 782 e p. 791) da correspondência de Benjamin. (BENJAMIN, Walter. *Briefe*, hrsg. und mit Anmerkungen von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno [*Cartas*, edição e notas de Gershom Scholem e Theodor W. Adorno]. Frankfurt a. M., 1966 [trad. it. BENJAMIN. *Lettere 1913-1940* [*Cartas 1913-1940*]. Torino: Einaudi, 1978]).

e Adorno, enviara-lhes no outono de 1938. Este ensaio, ainda inédito em italiano,[2] havia sido concebido como parte daquela obra sobre as *Passagens* parisienses (*Passagenarbeit*) na qual Benjamin trabalhou, sem conseguir concluí-la, de 1927 até a sua morte, e da qual deveria fornecer, nas palavras de Benjamin, um «modelo em miniatura».

As objeções que, em sua carta, Adorno faz ao escrito de Benjamin parecem, à primeira vista, corretas. Elas correspondem a uma reserva metodológica tão profunda e tenaz a ponto de poder reproduzi-las quase nos mesmos termos em 1955, quando então «o nome do filósofo que tolheu a própria vida enquanto procurava escapar aos esbirros de Hitler» havia conquistado «uma auréola de autoridade». «O seu método micrológico e fragmentário — lê-se no perfil de Walter Benjamin publicado em *Prismas* — jamais assimilou completamente a concepção da mediação universal que, tanto em Hegel como em Marx, institui a totalidade. Sem jamais se desviar, ele se mantém fiel ao seu princípio de que a mínima célula de realidade intuída contrabalança todo o resto do mundo. Para ele, interpretar materialisticamente os fenômenos significava menos explicá-los com base no todo social que relacioná-los imediatamente, no seu isolamento, a tendências materiais e a lutas sociais».[3]

O fundamento destas objeções repousa sobre uma interpretação do pensamento marxista e, em particular, da relação entre estrutura e superestrutura que reivindica para si a consagração da ortodoxia, e, em nome desta fé, toda posição divergente de tal relação é precipitadamente liquidada como «materialismo vulgar». Nesta perspectiva, a análise benjaminiana da poesia de Baudelaire é apresentada como uma «ilação imediata do imposto sobre o vinho a *l'âme du vin*»,

[2] Publicado pela primeira vez integralmente em BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* [*Charles Baudelaire. Um lírico na época do Alto-Capitalismo*]. Frankfurt a. M. 1969.

[3] W. ADORNO, Theodor. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* [*Prismas. Crítica da cultura e sociedade*], Frankfurt a. M. 1955 [trad. it. *Prismi* [Prismas]. Torino: Einaudi, 1972, p. 242].

ou seja, como um pôr imediatamente em relação causal traços isolados da superestrutura com traços correspondentes da estrutura, deixando a impressão de um tributo pago ao marxismo, que não é proveitoso nem para o marxismo nem para o autor. «Não ao marxismo, pois está ausente a mediação através do processo social global, e à enumeração material é atribuído de modo quase supersticioso um poder de iluminação». Aquilo que falta, de uma ponta à outra do trabalho, é «a mediação. Domina, em geral, a tendência a vincular imediatamente o conteúdo pragmático de Baudelaire aos traços contíguos da história social de seu tempo».

Dificilmente a acusação de «materialismo vulgar» poderia ser expressa em termos mais explícitos. Do ponto de vista doutrinal no qual Adorno se situa, a sua argumentação parece, de resto, perfeitamente coerente. Aliás, o próprio Engels não afirma, em uma carta tantas vezes citada a J. Bloch, que apenas *em última instância* a produção é o fator histórico determinante? O hiato que este «em última instância» escancara entre estrutura e superestrutura é preenchido por Adorno através do apelo à «mediação» e ao «processo global», graças aos quais a «boa» teoria especulativa se previne contra toda «ilação imediata». Esta «mediação universal que, em Hegel como em Marx, institui a totalidade» é a garante insuspeita da ortodoxia marxista da crítica de Adorno, que vê assim confirmada a própria solidez doutrinal.

Resta apenas lamentar que esta crítica seja endereçada a um texto que, como sabe quem leu o ensaio em questão, talvez seja a análise mais iluminadora de um momento cultural global no desenvolvimento histórico do capitalismo. A este lamento se junta uma sensação de mal-estar gerada pelo fato de que uma crítica apoiada em bases doutrinais irrefutáveis tenha sentido a necessidade de tomar emprestados, para a própria formulação, termos que parecem convir mais ao vocabulário técnico do exorcismo e do anátema eclesiástico que a uma lúcida confutação filosófica. Adorno aproximou-se do texto do amigo como Faust da «cena satânica» da fantasmagoria sobre o Brocken. Benjamin é acusado

de ter deixado conspirar, «de maneira quase demoníaca», o conteúdo pragmático dos objetos contra a possibilidade de sua interpretação e de ter encoberto a mediação com «evocações mágicas materialístico-historiográficas». Esta linguagem culmina no trecho da carta em que o método de Benjamin é descrito nos termos de um despacho: «Se quiséssemos exprimi-lo de maneira ainda mais drástica, poderíamos dizer que o seu trabalho se instalou na encruzilhada de magia e positivismo. Este lugar é enfeitiçado. Somente a teoria pode quebrar o encanto...»

Se é verdade que todo exorcista trai a própria solidariedade para com o exorcizado, talvez seja lícito levantar alguma dúvida sobre os fundamentos teóricos dos quais parte a crítica adorniana. Talvez o supersticioso «poder de iluminação» que se trata de exorcizar seja o mesmo que nesta situação a teoria reivindica em causa própria. E visto que o papel do exorcista é personificado aqui pela «mediação», talvez valha a pena examinar mais de perto as razões dialéticas em que ela se fia.

A que coisa Adorno se refira com o termo «mediação», esclarece-o a sua frase: «a determinação materialística de caracteres culturais só é possível se mediada através do *processo global*». Esta frase, como também a confissão que a precede («Permita que eu aqui me exprima o mais simples e hegelianamente possível»), mostram que a mediação que Adorno tem em mente é a mesma da qual Hegel faz o elogio em um trecho da introdução à *Fenomenologia do espírito*, que convém citar aqui por inteiro:

> O verdadeiro é o todo. Mas o todo é apenas a essência que se aperfeiçoa e se realiza segundo o seu desenvolvimento. Do Absoluto é necessário dizer que ele é essencialmente resultado, ou seja, que ele é somente no final aquilo que é verdadeiramente; nisto consiste propriamente a sua natureza, que é a de ser realidade efetiva, sujeito e desenvolvimento de si mesmo. Se parecesse contraditório conceber o Absoluto essencialmente como resultado, uma pequena consideração seria suficiente para remediar esta aparente

contradição. O início, o princípio ou Absoluto, na sua enunciação inicial ou imediata, é somente o universal. Se eu digo: *todos* os animais, estas palavras não podem ser tomadas pelo equivalente de uma zoologia; com igual evidência vemos que as palavras: divino, absoluto, eterno etc. não exprimem o que nelas está contido — tais palavras, com efeito, não exprimem mais que a intuição entendida como imediata. Aquilo que é mais do que estas palavras, até mesmo a pura transição a uma proposição, contém um devir-outro, que deve ser reassimilado, ou é uma mediação. Ora, é justamente esta mediação que inspira um sagrado horror, como se, empregando-a de outro modo além do dizer que ela não é nada de absoluto e que ela não tem certamente lugar no absoluto, devêssemos renunciar ao conhecimento absoluto. De fato, este horror sagrado tem a sua origem em uma ignorância da natureza da mediação e do conhecimento absoluto, pois a mediação nada mais é que a identidade-consigo-mesma em movimento; em outros termos, ela é a reflexão sobre si mesma, o momento do eu que é para si; ela é a pura negatividade, ou melhor, reduzida à sua pura abstração, o *simples devir*.

O mediador que articula estrutura e superestrutura para salvaguardar o materialismo da vulgaridade é, portanto, o historicismo dialético hegeliano, que, como todo mediador, apresenta-se indefectivelmente para exigir o seu percentual. Este percentual assume a forma de uma renúncia a aferrar concretamente todo instante singular e todo instante presente da práxis em nome da remissão à última instância do processo global. Dado que o Absoluto é «resultado» e é «somente no final aquilo que é verdadeiramente», todo singular momento concreto do processo é real apenas como «pura negatividade», que a varinha mágica da mediação transformará — no final — em positivo. Daí a afirmar que todo momento da história é apenas um meio para o fim, a distância é curta, e é o historicismo progressista que domina a ideologia do século XIX a transpô-la num salto. Repassar esta concepção hegeliana da «mediação» e do «processo global» como marxismo autêntico significa

simplesmente anular com um gesto a crítica marxista da dialética hegeliana como «processo abstrato e formal» que constitui o canto firme[4] sobre o qual se desenvolve o contraponto dos Manuscritos de 1844. Então por que Adorno — que certamente não ignora esta crítica — invoca a «mediação através do processo global» exatamente para interpretar a relação entre estrutura e superestrutura, que em parte alguma Marx constrói como relação dialética? Deve-se, mais uma vez, buscar a razão disto na vontade de precaver-se contra um perigo que ele talvez tivesse motivos bastante bons para temer. Precisamente porque Marx não apresenta a relação entre base material e superestrutura como uma relação dialética e parece, à primeira vista, concebê-la antes como uma relação de determinação causal, é necessário invocar um mediador dialético que previna a possibilidade de uma interpretação «vulgar». Mas assim como o temor da vulgaridade trai a vulgaridade do temor, também a suspeita de uma interpretação vulgar é uma suspeita que quem a formula tem razão de nutrir, primeiramente, a respeito de si mesmo. É um temor deste gênero que inspira a Engels a sua célebre teoria da «última instância», que é — é preciso que se o diga — uma obra-prima de farisaísmo. Ele alerta contra o materialismo vulgar afirmando que «segundo a concepção materialística da história, o fator que, em última instância, é determinante na história é a produção e a reprodução da vida real. Nada além disto foi jamais afirmado, nem por Marx nem por mim. Se agora alguém distorce as coisas, afirmando que o fator econômico seria o único fato determinante, transforma esta proposição em uma frase vazia, abstrata, absurda».[5] Mas é evidente que, se houve alguma distorção, esta já ocorreu no momento em que a relação entre base

[4] Em latim, *cantus firmus*, linha melódica que serve de base para o contraponto de outras vozes, na composição polifônica. [*N. do T.*]

[5] *F. Engels a J. Bloch* (21 de setembro de 1890), em MARX, K. e ENGELS, F. *Ausgewählte Briefe* [*Cartas escolhidas*]. Berlim, 1953, p. 502-504 [trad. it. em MARX, K. e ENGELS, F. *Scritti sull'arte* [*Escritos sobre arte*]. Bari, 1967, p. 63].

material e superestrutura foi interpretada como uma relação de causa e efeito. Uma vez realizada esta distorção, não resta, para salvaguardar-se da própria vulgaridade, senão agitar com uma das mãos o espantalho do materialismo vulgar contra o qual a outra mão se dispõe a fazer guerra.

É hora de encontrar a coragem de dizer que este espantalho, como todo espantalho, existe primeiramente dentro daqueles que o agitam. Se Marx não se preocupa em precisar o modo pelo qual se deve entender a relação de estrutura e superestrutura e não teme, às vezes, passar por «vulgar», isto ocorre porque uma interpretação desta relação num sentido causal não é nem ao menos pensável em termos marxistas, o que torna supérflua a interpretação dialética que deveria remediá-la. De fato, toda interpretação causal é solidária com a metafísica ocidental e pressupõe a decomposição da realidade em dois níveis ontologicamente distintos. Um materialismo que concebesse os fatos econômicos como *causa prima*, no mesmo sentido em que o Deus da metafísica é *causa sui* e princípio de tudo, nada mais seria senão a outra face da metafísica e não uma sua superação. Uma semelhante decomposição ontológica trai irremediavelmente a concepção marxista da práxis como concreta e unitária realidade original, e é isto, e não uma pretensa «concepção dialética da causa e do efeito», que se deve opor à interpretação vulgar. A práxis não é, na realidade, algo que tenha necessidade de uma mediação dialética para reapresentar-se depois como positividade na forma da superestrutura, mas é desde o início «aquilo que é verdadeiramente», possui desde o início integridade e concretude. Se o homem se descobre «humano» na práxis, isto não ocorre porque, além de realizar em primeiro lugar uma atividade produtiva, ele transpõe esta atividade produtiva e a desenvolve em uma superestrutura e, deste modo, pensa, escreve poesias etc.; se o homem é humano, se ele é um *Gattungswesen*, um ser cuja essência é o gênero, a sua humanidade e o seu ser genérico devem estar integralmente presentes no modo como ele produz a sua vida material, a saber, na práxis. Marx abole a

distinção metafísica entre *animal* e *ratio*, entre natureza e cultura, entre matéria e forma para afirmar que, na práxis, a animalidade é humanidade, a natureza é cultura, a matéria é a forma. Sendo assim, a relação entre estrutura e superestrutura não pode ser nem de determinação causal nem de mediação dialética, mas de *identidade imediata*. O farisaísmo implícito na separação entre estrutura econômica e superestrutura cultural permanece, de fato, idêntico se fazemos do processo econômico a causa determinante, que a mediação se encarrega em seguida de encobrir com seu pudico véu dialético. Verdadeiro materialismo é somente aquele que suprime radicalmente esta separação e não vê jamais na realidade histórica concreta a soma de uma estrutura e de uma superestrutura, mas a unidade imediata dos dois termos na práxis.

«A ilação imediata do imposto sobre o vinho a *l'âme du vin*» é possível e necessária justamente porque se funda sobre esta identidade. Então talvez o «materialismo vulgar», que coloca imediatamente em relação estrutura e superestrutura, não seja absolutamente vulgar, pois, em uma tal imediatez, uma relação causal não é razoavelmente nem mesmo proponível; vulgar é, em contrapartida, aquela interpretação que (visto conceber, no fundo, a relação de estrutura e superestrutura como uma relação de causa e de efeito) tem necessidade da «mediação» e do «processo global» para dar uma aparência de sentido a esta relação e salvar, ao mesmo tempo, o próprio pudor idealístico.

Retomando o linguajar «mágico» de Adorno, poderíamos dizer que o historicismo dialético, do qual ele se faz porta-voz, é a bruxa que, tendo transformado o príncipe em sapo, acredita deter na varinha mágica da dialética o segredo de toda possível transformação. Mas o materialismo histórico é a donzela que beija diretamente o sapo na boca e rompe o encanto dialético. Pois, enquanto a bruxa sabe que, assim como todo príncipe é na realidade um sapo, também todo sapo pode tornar-se um príncipe, a donzela ignora-o, e o seu beijo toca o que é idêntico em ambos, sapo e príncipe.

É à luz destas reflexões que devemos então considerar o método de Benjamin e a defesa que deste ele apresenta

em sua resposta a Adorno. Segundo uma intenção apenas aparentemente criptográfica que caracteriza a atitude intelectual de Benjamin, esta defesa assume a forma de uma situação crítica da filologia em uma perspectiva em que o objeto do conhecimento histórico se apresenta como «mônada». A exigência que ele aqui confia a esta formulação é a de que o ponto de vista materialista na história não pode consistir em escrever uma história (marxista) da arte, uma história (marxista) da filosofia, uma história (marxista) da literatura etc., nas quais estrutura e superestrutura, percebidas sempre como distintas, sejam depois relacionadas pela teoria na perspectiva dialética do processo global; materialista é somente aquele ponto de vista que suprime radicalmente a separação de estrutura e superestrutura porque toma como objeto único a práxis na sua coesão original, ou seja, como «mônada» (mônada, na definição de Leibniz, é uma substância simples, «isto é, sem partes»). A tarefa de garantir a unidade desta «mônada» é confiada à filologia, cujo objeto se apresenta, precisamente, em uma conversão polar daquilo que, para Adorno, era um juízo negativo, como uma «representação estupefata da facticidade» que exclui todo pressuposto ideológico. A «mônada» da práxis apresenta-se, então, primeiramente como um «fragmento textual», como um hieróglifo que o filólogo deve construir na sua integridade factícia, na qual coexistem originalmente, em « mítica rigidez », tanto os elementos da estrutura quanto os da superestrutura. A filologia é a donzela que, sem precauções dialéticas, beija na boca o sapo da práxis. Aquilo que a filologia assim recolheu na sua cerrada facticidade deve ser, porém, construído na perspectiva histórica, com uma operação que Benjamin define como uma *Aufhebung* da filologia. As linhas de fuga desta perspectiva não se encontram, porém, no «processo global» e na «boa teoria especulativa», mas «na nossa própria experiência histórica». Somente esta tem a capacidade de animar o objeto, despertando-o da mítica rigidez filológica.

A articulação desta passagem, na qual filologia e história encontram sua relação mais autêntica, é iluminada

por Benjamin com uma referência ao ensaio sobre as *Afinidades eletivas*.[6] Será útil citar aqui integralmente o trecho em questão, que define a relação entre os dois conceitos fundamentais de «teor coisal» (*Sachgehalt*) e «teor de verdade» (*Wahrheitsgehalt*):

> A crítica busca o teor de verdade de uma obra de arte, o comentador o seu teor coisal. O que determina a sua relação é aquela lei fundamental da literatura segundo a qual quanto mais significativo se torna o teor de verdade de uma obra tanto mais invisível e interno se faz o seu vínculo com o teor coisal. Se duráveis se revelam, portanto, justamente aquelas obras cuja verdade penetrou mais profundamente no teor coisal, no curso desta duração, os elementos coisais se impõem tão mais nitidamente ao olhar quanto mais se extinguem no mundo. Assim, teor coisal e teor de verdade, unidos na juventude da obra, separam-se no curso de sua existência, pois, se o segundo permanece oculto, o primeiro emerge à luz. Quanto mais o tempo passa, mais a interpretação daquilo que deslumbra e desconcerta, isto é, do teor coisal, torna-se para cada crítico sucessivo a condição preliminar. Pode-se comparar o crítico ao paleógrafo diante de um pergaminho cujo texto apagado está encoberto pelos signos de um escrito mais visível que se refere a ele. Assim como o paleógrafo não pode fazer mais do que começar a ler este último, também o crítico não pode começar senão com o comentário. Daí lhe vem imediatamente um critério precioso de julgamento, pois só então e só assim ele poderá colocar o problema crítico fundamental: se a aparência de um teor de verdade depende do teor coisal, ou se a vida do teor coisal depende do teor de verdade. Pois, separando-se na obra, eles decidem de sua imortalidade. Se comparamos a obra em desenvolvimento na história a uma pira, o comentador está diante desta como um químico, o

[6] *Goethes Wahlverwandtschaften* [*As afinidades eletivas de Goethe*], publicado pela primeira vez em *Neue Deutsche Beiträge* [*Novas colaborações alemãs*], abril de 1924 e janeiro de 1925 [trad. it. em BENJAMIN, W. *Angelus Novus* [*Novo Anjo (mensageiro divino)*]. Torino: Einaudi, 1962, p. 155-232].

crítico como um alquimista. Se, para o primeiro, lenha e cinzas são os únicos objetos de análise, para o segundo só a chama conserva um enigma: o da vida. Assim, o crítico busca a verdade, cuja chama viva continua a arder sobre os pesados troncos do passado e sobre a leve cinza do vivido.

A relação entre teor coisal e teor de verdade aqui delineada fornece o modelo daquela que poderia ser, na perspectiva benjaminiana, a relação entre estrutura e superestrutura. O histórico que vê separadas diante de si estrutura e superestrutura e procura explicar dialeticamente uma com base na outra (em um sentido ou outro, conforme seja idealista ou materialista) pode ser equiparado ao químico de que fala Benjamin, que vê apenas lenha e cinzas, enquanto o materialista histórico é o alquimista que mantém seu olhar fixo na pira em que, assim como teor coisal e teor de verdade, estrutura e superestrutura voltam a identificar-se. E do mesmo modo que teor coisal e teor de verdade são originalmente unidos na obra e somente na sua duração temporal aparecem dissociados, também estrutura e superestrutura, unidos na práxis, separam-se na obra que sobrevive no tempo. Aquilo que nos olha dos monumentos e das ruínas do passado e parece, nelas, remeter, quase alegoricamente, a um significado oculto, não é então um resto da superestrutura ideológica que se trata, para poder entendê-lo, de reportar, através de uma paciente obra de mediação, à estrutura histórica que o determinou: mas, justamente ao contrário, aquilo que agora temos diante de nós é a própria práxis como originária e monádica estrutura histórica que, no tornar-se natureza da história, cinde-se (assim como se dissociam na obra teor coisal e teor de verdade) e apresenta-se enigmaticamente como natureza, como uma paisagem petrificada que se deve restituir à vida. A tarefa da crítica é saber reconhecer na estupefata facticidade da obra, que está diante de nós como fragmento filológico, a unidade imediata e originária de teor coisal e teor de verdade, de estrutura e superestrutura, que nela se fixou.

A afirmação «a estrutura é a superestrutura» não somente não é uma tese determinística no sentido causal, mas não é nem mesmo uma tese dialética no sentido corrente, na qual, no lugar do predicado, deve-se pôr o lento processo da negação e da *Aufhebung*: ela é uma tese especulativa, isto é, imóvel e imediata. Este é o sentido da «dialética imóvel» que Benjamin deixa como herança ao materialismo histórico, e com a qual este deverá, cedo ou tarde, ajustar contas. Pois é chegado o momento de parar de identificar a história com uma concepção do tempo como processo linear contínuo e, por isso mesmo, de compreender que a dialética pode bem ser uma categoria histórica sem por isto precisar cair no tempo linear. Não é a dialética que deve ser adequada a uma concepção preexistente e vulgar do tempo, mas, bem pelo contrário, é esta concepção do tempo que deve ser adequada a uma dialética que se tenha verdadeiramente liberado de todo «abstracionismo».

FÁBULA E HISTÓRIA

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PRESÉPIO

Não se compreende nada do presépio se não se compreende, antes de mais nada, que a imagem do mundo à qual ele empresta a sua miniatura é uma imagem histórica. Pois ele nos mostra precisamente o mundo da fábula no instante em que desperta do encanto para entrar na história. A fábula havia sido capaz, com efeito, de desvincular-se dos ritos de iniciação somente abolindo a experiência dos mistérios que constituía o seu cerne e transformando-a em sortilégio. A criatura da fábula subjaz às provas iniciáticas e ao silêncio dos mistérios, mas sem os experimentar, suportando-os, portanto, como encantamento. É um feitiço, e não a participação de um saber secreto, a tolher sua palavra: mas este feitiço é, na mesma medida, um turbamento pelo mistério e, como tal, deve ser rompido e superado. Aquilo que se tornou *fabula muta* (é neste denso oximoro que um personagem do *Satiricon* de Petrônio cristaliza o mutismo da religiosidade da antiguidade tardia, dizendo de Júpiter: «...inter coelicolas fabula muta taces») deve reencontrar a fala. Por isso, enquanto o homem, encantado, emudece, a natureza, encantada, toma na fábula a palavra. Com esta troca de palavra e silêncio, de história e natureza, a fábula profetiza o próprio desencanto na história.

O presépio capta o mundo da fábula no instante messiânico desta transição. Por isso, os animais que, na fábula, haviam saído da pura e muda língua da natureza e falavam, agora emudecem. Segundo uma antiga lenda, na noite de Natal

os animais adquirem por um instante a fala: são os bichos da fábula que se apresentam pela última vez encantados, antes de reentrarem para sempre na língua muda da natureza. Como diz o trecho do pseudo-Mateus ao qual se deve o ingresso do boi e do asno na iconografia da natividade: «o boi reconhece o seu dono e o asno a manjedoura do senhor»; e santo Ambrósio, em uma passagem que é uma das mais antigas descrições de presépios, contrapõe ao *vagido* do deus menino, que se ouve, o silencioso *mugido* do boi que reconhece seu senhor. Os objetos, que o encanto havia apartado e animado, são agora restituídos à inocência do inorgânico e estão ao lado do homem como dóceis ferramentas e utensílios familiares. Os gansos, as formigas e os pássaros falantes, a galinha dos ovos de ouro, o burro caga-patacas, a mesa que se põe sozinha e o bastão que espanca quando lhe ordenam: tudo isso o presépio deve livrar do encanto. Como alimento, mercadoria ou instrumento — ou seja, em sua humilde veste econômica — a natureza e os objetos inorgânicos amontoam-se nos tabuleiros do mercado, exibem-se nas mesas das tabernas (a taberna, que, na fábula, é o local destinado ao engano e ao delito, reencontra aqui a sua veste apaziguante) ou pendem dos tetos das despensas.

Também o homem, que o encanto da fábula havia desviado de sua função econômica, é a ela devolvido num gesto exemplar. Pois é justamente o gesto que separa o mundo humano do presépio do mundo da fábula. Enquanto na fábula tudo é gesticulação ambígua do direito e da magia, que condena ou absolve, proíbe ou permite, enfeitiça ou desencanta, ou então sombria estatura enigmática de decanos e figuras astrológicas, que sanciona o vínculo fatídico que cinge toda criatura (ainda que sobre tudo isso a fábula estenda o véu esmaecido do encanto), no presépio, ao contrário, o homem é restituído à univocidade e à transparência do seu gesto histórico. Alfaiates e lenhadores, camponeses e pastores, fruteiros e açougueiros, bodegueiros e caçadores, aguadeiros e vendedores de castanhas: é todo o universo profano do mercado e da estrada que aflora à história em um gesto,

vindo da pré-histórica profundidade daquele mundo que Bachofen definia como «etéreo» e que, nas histórias de Kafka, conheceu uma exumação provisória. Poderíamos dizer que o sonolento, palustre aceno deste mundo — que é o da fábula — é o *medium* entre a gestualidade mística do hierofante e o gesto histórico do presépio.

Pois, na noite messiânica, o gesto da criatura desfaz-se de toda espessura mágico-jurídico-divinatória e torna-se simplesmente humano e profano. Nada mais, aqui, é signo ou prodígio no sentido divinatório, mas, já que todos os sinais se cumpriram, o homem está liberado dos signos: por esta razão, as Sibilas, no presépio de Alamanni, em San Giovanni in Carbonara, estão de pé mudas diante da manjedoura e, nos presépios napolitanos, os *térata* e os *monstra* do haruspicismo clássico figuram como hílares «disformes» (pense-se na pequena imagem da mulher papuda, de Giácomo Colombo, ou nos mutilados de autor desconhecido do século XVIII, no museu de San Martino), que não significam mais evento futuro algum, mas apenas a profana inocência da criatura. Daí — contrastando com a fixidez mística das primeiras natividades — o realismo com o qual as criaturas são captadas em seus gestos cotidianos; daí, em uma cena que deveria ser a de adoração de um deus, a precoce ausência da convenção iconográfica do adorador, tão característica das cenas de culto pagãs e paleocristãs. Apenas os representantes do mundo da magia e do direito, os reis «magos», são retratados — ao menos no início, antes de se confundirem em meio à turba sem nome — no ato da adoração: de resto, todo traço ritual se dissipa na inocência econômica do cotidiano. Nem mesmo a oferta de alimento da parte dos pastores tem uma intenção sacrificial: é um gesto laico e não um *piaculum* ritual; e o adormecido que, curiosamente, jamais falta nas redondezas da manjedoura — e no qual talvez seja dado ver a figura do mundo da fábula, que não soube despertar para a redenção e continuará, entre as crianças, a sua vida crepuscular — não dorme o sono da *incubatio*, carregado de presságios divinatórios, nem, como a bela adormecida, o sono intemporal do enfeitiçamento, mas o profano da criatura. Como no proto-evangelho de Giácomo

(«eu caminhava e não avançava... mastigavam e não mastigavam... conduziam as ovelhas e elas não iam adiante... o pastor levantava seu cajado para golpear e a sua não permanecia imóvel no ar»), o tempo parou, mas não na eternidade do mito e da fábula, e sim no intervalo messiânico entre dois instantes, que é o tempo da história («eu vi todas as coisas como que suspensas, e então, repentinamente, tudo retomou seu curso»). E quando, no início do Seiscentos, serão construídos os primeiros presépios animados, a profunda intenção alegórica do barroco fixará, ao pé da letra, o escandir deste histórico «caminhar sem caminhar» na repetição ritmada do passo do pastor ou do gesto da ovelha que pasta.

A cifra desta liberação profana do encanto é a miniaturização, aquela «salvação do pequeno» que (como mostra, em todos os tempos, o gosto pelos bonecos, marionetes e por aqueles *bibelots* que a Europa setecentista chamava de *petites besognes d'Italie*) certamente marca com um traço categórico a fisionomia cultural italiana, mas que já podemos ver em ação no mundo da antiguidade tardia, quase como um contracanto ao qual um mundo enrijecido no monumental confia a sua esperança de um despertar histórico. Aqueles mesmos caracteres que Riegl reconheceu exemplarmente nas miniaturas, nos mosaicos e nos mármores romanos tardios — e que ele sintetiza no axial isolamento das figuras, na emancipação do espaço e na conexão «mágica» de todas as coisas — reencontram-se minuciosamente no presépio. É como se o «miniaturista», o «colorista» e o «ilusionista» (assim batizaram os estudiosos os três autores desconhecidos das impressionantes miniaturas da Gênese de Viena, tão petrificadas na sua muda *facies* astrológico-fabular) guiassem miraculosamente as mãos de Celebrano, dos Ingaldi, de Giacomo Sanmartino, de Lorenzo Mosca, de Francesco Gallo, de Tommaso Schettino e dos anônimos artesãos que ainda trabalham em uma oficina napolitana sobrevivente. Mas aqui o liame *mágico* entre as figuras se resolveu inteiramente em um liame *histórico*. Pois certamente cada figura do

presépio é um todo em si, não unida às outras por qualquer vínculo plástico ou espacial, mas simplesmente colocadas lado a lado: porém, sem exceção, todas as figuras são soldadas em um único conjunto por aquela invisível liga que é a participação do evento messiânico da redenção. Até mesmo aqueles presépios — como o Cuccitiello, no museu de San Martino — em que se mostra mais forte a busca pela composição são, no íntimo, miscelânea (pois essencial a eles é a possibilidade de proliferarem e dilatarem-se ao infinito) e, ao mesmo tempo, absoluta unidade, não espacial nem material, mas histórica.

Não um evento mítico, e muito menos um acontecimento espaciotemporal (isto é, um evento cronológico), mas um evento cairológico está no centro da intenção alegórica do presépio: ele é, na sua essência, representação da historicidade que vem ao mundo através do nascimento messiânico. Por isso, na festiva, desmesurada proliferação das figuras e dos episódios, em que a cena sacra original é quase esquecida e o olho se exaure tentando encontrá-la, cai toda distinção entre sagrado e profano, e as duas esferas coincidem na história. Ao monumental de um mundo então travado e congelado nas leis inflexíveis da *heimarméne* — que não são, afinal de contas, tão diferentes daquelas pelas quais o nosso tempo, com jovial horror, sente-se impelido e arrastado no «progresso» —, o presépio contrapõe a miuçalha de uma história, por assim dizer, em estado nascente, em que tudo é caco e farrapo isolado, mas cada retalho é imediata e historicamente completo.

Por isso, justamente agora que o presépio começa a sair do costume familiar e parece ter deixado de falar até mesmo àquela infância — como eterna guardiã daquilo que merece sobreviver — que o havia conservado junto com o jogo e a fábula, as desajeitadas criaturas dos últimos artesãos napolitanos dão a impressão de balbuciar uma mensagem destinada precisamente a nós, cidadãos desta extrema, esfiapada fímbria do século da história. Pois o traço que mais impressiona na obra dos sobreviventes anônimos de Spaccanapoli é a enorme disparidade que separa a representação do homem

— cujas feições estão como que canceladas num sonho, seus gestos tórpidos e imprecisos — da delirante, amorosa acribia que orienta a modelagem de tomates, beringelas, couves, abóboras, cenouras, salmonetes, lagostas, polvos, mexilhões e limões que se encastelam violáceos encarnados irisados nas barracas e nas bancas entre cestas, balanças, facas, vasilhame. Devemos ver, nesta disparidade, o sinal de que a natureza está novamente para entrar na fábula, que, de novo, ela pede a palavra à história, enquanto o homem, enfeitiçado precisamente por uma história que volta a assumir para ele os traços obscuros do destino, emudece no encanto? Até que, uma noite, na penumbra em que um novo presépio acenderá figuras e cores ainda não vistas, a natureza voltará a encerrar-se na sua língua silenciosa, a fábula despertará na história e o homem desvelado emergirá do mistério à palavra.

PROGRAMA PARA UMA REVISTA

A revista, cujo programa é aqui apresentado, faz uma reivindicação de autoridade na medida exata em que se torna consciente da própria situação. Somente na medida em que se atém a uma tal consciência ela pode aspirar, sem arrogância — num tempo que perdeu todo critério que não seja «aquilo de que falam os jornais», e isto justamente quando «aquilo de que falam os jornais» não tem mais nada a ver com a realidade —, a encontrar em si mesma o critério da própria atualidade. O ponto de vista que ela deseja adotar é, com efeito, tão radical e originalmente histórico que ela pode facilmente renunciar a qualquer perspectiva cronológica e incluir, aliás, entre os seus próprios deveres, uma «destruição» da historiografia literária: o lugar que ela escolhe como morada vital não é nem uma continuidade nem um novo início, mas uma interrupção e uma quebra, e é a experiência desta quebra como evento histórico originário que constitui precisamente o fundamento de sua atualidade.

Esta quebra à qual aqui nos referimos é a que se produziu de imediato, na sociedade moderna, entre o patrimônio cultural e a sua transmissão, entre verdade e transmissibilidade, entre escritura e autoridade. Nossa cultura está tão longe de tomar consciência desta quebra que até mesmo a sua formulação, sem recorrer a categorias emprestadas de outras culturas, apresenta dificuldades quase insuperáveis. Para uma consideração mais precisa, poderíamos servir-nos

das categorias talmúdicas de *Halaca* (a Lei em si, a verdade separada de toda consistência mítica) e *Agadah* (isto é, a verdade na sua consistência emocional, na sua «traibilidade»[1]), ou das categorias árabes de *sharî'at* e *haqîqat*, que designam a Lei em sua literalidade e em seu sentido espiritual; ou então recorrer às duas categorias de «teor coisal» e «teor de verdade», cuja unidade originária e cuja separação no decorrer do tempo caracterizam, segundo Benjamin, a essência e a historicidade da obra de arte.

Nestes termos, o caráter específico da cultura ocidental poderia ser então expresso dizendo que, nela, entre *Halaca* e *Agadah*, entre *sharî'at* e *haqîqat*, entre «teor coisal» e «teor de verdade» se produziu uma fratura irreparável. Pelo menos a partir do ocaso da teoria medieval dos quatro sentidos das escrituras (teoria que não tem nada a ver com o gratuito exercício de quatro sucessivas e distintas interpretações de um texto, porém, antes, se instala entre elas, na relação vivente entre teor coisal e teor de verdade), uma fusão entre elas se tornou impossível (o que se manifesta, de resto, na perda do comentário e da glosa como formas criativas). Assim, existe uma verdade, mas não a possibilidade de transmiti-la: existem meios de transmissão, mas não transmitem nem ensinam nada.

É esta desconexão essencial que volta a apresentar-se continuamente em nossa cultura como contraste entre velho e novo, passado e presente, *anciens* e *modernes*. Aquilo que esta *querelle* impede de ver, hoje em dia, é que tanto o velho quanto o novo se tornaram rigorosamente inacessíveis. Pois não é verdadeiro que o nosso tempo seja caracterizado simplesmente por um oblívio dos valores tradicionais e por um questionamento do passado: ao contrário, talvez época alguma tenha jamais sido tão obcecada pelo passado e tão incapaz de encontrar um relacionamento vital com ele, tão ciente da *Halaca* quanto inepta a dar a esta uma consistência agádica. Estranhamento e *ready-made*, *détournement* e citação

[1] *"Tradibilità"*, no original, termo que indicaria 'qualidade ou condição do que pode ser traído ou não ser interpretado adequadamente'. [*N. do T.*]

foram, no nosso século, as últimas tentativas de reconstruir este relacionamento (a vanguarda, quando é consciente, não se dirige jamais ao futuro, mas é um esforço extremo para encontrar uma relação com o passado): o seu declínio marca o início de um tempo em que o presente, petrificado em uma *facies* arcaica, é desde sempre ruína, enquanto o passado, na sua alheada máscara moderna, não é mais que um monumento do presente.

É este descolamento e esta quebra que a revista reivindica como o seu lugar próprio. Pois, se o fenômeno que descrevemos diz respeito certamente à cultura ocidental em sua totalidade, é contudo na cultura italiana que ele atinge a sua amplitude máxima. O que a cultura italiana tem de particular, relativamente às outras culturas européias, é o fato de simplesmente não existir, no seu caso, uma tradição enrijecida que deva ser restituída à sua fluidez original, mas que, desde o início, o patrimônio cultural não se consolidou aqui para a sua transmissão, a *Halaca* não encontrou a própria *Agadah*. A quebra na qual a revista pretende se situar é, portanto, para a cultura italiana, o evento original, que ainda não cessou de acontecer. Nada aqui se exauriu, pois nada ainda começou: não há um início, porque tudo começa pelo fim. Conseqüentemente, nesta cultura, todas as tradições são falsas, todas as autoridades convictas na mentira; mas, de modo igualmente imediato, todos os apelos ao novo recaem no passado, todas as desmistificações são mistificantes. Donde a peculiar fragilidade de todas as posturas intelectuais na Itália, que parecem sempre flagradas no medo de serem varridas do mapa. Daí também a força de quem tomou consciência de não poder legitimar-se a partir de nenhuma tradição viva: ele já é um resto de naufrágio, já foi varrido do mapa; mas, como resto de um naufrágio, não teme as correntes e pode até mesmo mandar sinais.

A tarefa que a própria situação impõe à revista não pode, portanto, ser definida simplesmente como uma «destruição» da tradição, ainda que necessária, mas, antes, como uma «destruição da destruição», na qual a destruição da transmissibilidade, que constitui o caráter original da nossa cultura, seja trazida dialeticamente à consciência. E é somente em

uma tal «destruição» que, como o projeto arquitetônico de uma casa em chamas, poderão tornar-se visíveis as estruturas categoriais da cultura italiana. A escolha da comédia e a renúncia à tragédia, o domínio do elemento arquitetônico e uma sensibilidade tão inerme diante da beleza que não consegue aferrá-la exceto como «vagueza», a preeminência do Direito unida a uma concepção criatural da inocência humana, a precoce atenção à fábula como mundo enfeitiçado da culpa e o resgate cristão deste mundo na miniatura «histórica» do presépio, o interesse pela historiografia junto a uma concepção da vida humana como «fábula», estas são apenas algumas das categorias em cuja tensão antinômica se sustenta o fenômeno italiano.

Vem daí a particular posição que a revista atribui a uma filologia que tenha superado os confins aos quais a restringe uma estreita concepção acadêmica. É, de fato, uma tal filologia que deve constituir o órgão da sua «destruição da destruição». Na nossa cultura, que não dispõe de categorias específicas da transmissão e da exegese espiritual, à filologia foi sempre confiada a tarefa de garantir a genuinidade e a continuidade da tradição cultural. Por isso um conhecimento da essência da história da filologia deveria ser a condição preliminar de toda educação literária: todavia, este preciso conhecimento é difícil de encontrar até mesmo entre os filólogos. Aliás, no que diz respeito especificamente à filologia, reinam, em geral, a confusão e a indiferença. Assim, as vanguardas literárias e artísticas, que são indubitavelmente uma forma de filologia — como até mesmo uma análise superficial do seu método poderia tranqüilamente provar —, são classificadas na história da arte e da literatura, enquanto estudos que são incontestavelmente obra de poesia continuam sendo atribuídos às ciências humanas e filológicas. E no entanto, as razões que levaram justamente a cultura ocidental a produzir a filologia como ciência rigorosa e, a cada renascer desta ciência, os poetas (Filetas e Calímaco, na idade helenística; Petrarca e Poliziano, no primeiro humanismo; Friedrich Schlegel, no romantismo) a

sentirem a necessidade de tornarem-se filólogos aguardam ainda um questionamento satisfatório. Na medida em que, desde o início, não se limitou a cuidar da transmissão material dos textos, mas reivindicou como tarefas específicas a *emendatio* e a *coniectura*, a filologia revela a sua posição particular entre *Halaca* e *Agadah*, entre verdade e transmissão, entre teor coisal e teor de verdade. Os casos de filólogos ilustres que produziram falsificações, que são geralmente acobertados, como fenômenos aberrantes, com um silêncio embaraçado, traem a singular pretensão que caracteriza abertamente a essência da filologia.

A abolição da defasagem entre coisa a transmitir e ato da transmissão, entre escritura e autoridade é, de fato, desde o início, a função da filologia. E dado que esta abolição é considerada desde sempre o caráter essencial do mito, a filologia pode ser definida, sob esta perspectiva, como uma «mitologia crítica». A «nova mitologia», à qual Schelling confiava a tarefa de mediar, em nosso tempo, a reunificação da poesia e da ciência e em relação à qual se perguntava «como poderia surgir uma mitologia que não fosse a invenção de um só poeta, mas de uma geração»; a nova mitologia, que os poetas modernos, de Blake a Rilke, de Novalis a Yeats, tentaram em vão realizar, já existe, e é uma filologia consciente de seu papel (filologia está aqui para todas as disciplinas crítico-filológicas, que hoje se denominam, com alguma impropriedade, «ciências humanas»).

Tanto a «representação estupefata da facticidade» e a devoção «mágica» aos particulares, que Benjamin reconhecia como caracteres específicos do método filológico, quanto a definição do filólogo como *philomythos* e *fabellae studiosus*, que se encontra naquele manifesto da filologia moderna que é a *Lamia* de Poliziano, testemunham esta parentela entre disciplinas crítico-filológicas e mitologia que deve ser devolvida à luz. A filologia é, essencial e historicamente, uma *Aufhebung* da mitologia, ela é sempre um *fabulari ex re*. A «rigidez mítica» do fragmento filológico deve, porém, ser criticamente animada, e o objeto construído em uma perspectiva cujas linhas convirjam na nossa própria experiência

histórica. É esta *Aufhebung* da filologia que a revista se propõe a realizar, de um ponto de vista em que, como «mitologia crítica», ela se identifica sem resíduos com a poesia. Um dos princípios pragmáticos aos quais a revista deverá ater-se, retomando a definição de Vico que inclui entre os filólogos «poetas, historiadores, oradores, gramáticos», será o de considerar exatamente no mesmo plano disciplinas crítico-filológicas e poesia. Poesia e filologia: poesia como filologia e filologia como poesia. Não se trata, naturalmente, de conclamar os poetas a fazerem obras de filologia e os filólogos a escreverem poesia, mas de se colocarem ambos em um lugar em que a fratura da palavra que, na cultura ocidental, divide poesia e filosofia torne-se uma experiência consciente e problemática, e não uma canhestra remoção. Pensemos não somente em autores como Benjamin ou Poliziano, Calímaco ou Valéry, este tão difícil de classificar em uma categoria precisa, mas também naqueles poetas, como Dante e o autor do Zohar,[2] Hölderlin e Kafka, que, em situações culturais diversas, fizeram da defasagem entre verdade e transmissibilidade a sua experiência central. E, nesta perspectiva, é à tradução, considerada como ato crítico-poético por excelência, que deverá ser dada uma atenção toda especial.

Poderá então tomar forma e consistência o projeto de uma «disciplina da interdisciplinaridade», na qual convirjam, com a poesia, todas as ciências humanas, e cujo fim seja aquela «ciência geral do humano» que de vários cantos se anuncia como a tarefa cultural da próxima geração. É o advento de uma tal ciência ainda sem nome — que, na sua identidade com a poesia, seja também, no sentido que se viu, uma nova e crítica mitologia (crítica, ou seja, livre da sujeição às potências do Direito e do Destino e restituída

[2] O *Zohar* (ou *Sefer ha-zohar*, 'Livro do esplendor') é obra canônica da cabala: sua filosofia mística especula sobre os segredos do Criador, da Criação e do homem. Parece ser uma compilação de várias obras, algumas apócrifas. Os pesquisadores atribuem unanimemente a Moisés ben Shem Tov (também chamado Moisés de Leon), místico judeo-espanhol nascido em 1250, a compilação do *Zohar*, assim como a autoria de muitos de seus livros. [*N. do T.*]

à história) — que a revista pretende, dentro dos próprios limites, preparar.

Está implícito em uma semelhante concepção dos próprios deveres que a revista deva restituir à crítica o seu posto e a sua violência. É um privilégio deste posto e desta violência que ela não tenha necessidade de expor as próprias relações com a política. A coesão originária de poesia e política — que, em nossa cultura, é sancionada desde o início pela circunstância de que o tratado aristotélico sobre a música está contido na *Política* e o lugar temático da poesia e da arte tenha sido situado por Platão na *República* — é algo que, para ela, não é necessário nem mesmo ser colocado em discussão: a questão não é tanto saber se a poesia seria ou não relevante com respeito à política, mas se a política estaria ainda à altura de sua coesão originária com a poesia. Se deseja restituir à política a sua dimensão própria, a crítica deve primeiramente colocar-se como antítese da ideologia, que se instala na dissolução desta coesão. A «falsa consciência», que, em nosso tempo e por toda parte, impede com sua obscura clareza o acesso aos problemas, deve ser precipitada no mesmo abismo que procura manter aberto. Está implícito, além disso, no projeto «filológico» da revista, que a concepção da história que dominou o historicismo moderno deva ser submetida a uma revisão. Chegou o momento de cessar de identificar a história com uma concepção vulgar do tempo como processo contínuo linear e infinito e, por isso mesmo, de tomar consciência do fato de que categorias históricas e categorias temporais não são necessariamente a mesma coisa. Não é tarefa, mas sim condição preliminar das tarefas que a revista se propõe, chegar a uma nova situação das relações entre história e tempo, ou seja, alcançar, antes de mais nada, uma nova e mais originária experiência da história e do tempo. As noções de processo, de desenvolvimento, de progresso, com as quais o historicismo procura reintroduzir, como um sentido aparente, a «história da saúde» cristã em uma história que ele mesmo reduziu a pura cronologia, devem ser criticamente demolidas.

Ao tempo vazio, contínuo, quantificado e infinito do historicismo vulgar, deve ser oposto o tempo pleno, partido, indivisível e perfeito da experiência humana concreta; ao tempo cronológico da pseudo-história, o tempo cairológico da história autêntica; ao «processo global» de uma dialética que se perdeu no tempo, a interrupção e a imediatez de uma dialética imóvel. A crítica da razão histórica, empreendida por Dilthey na perspectiva de uma fundação crítica das ciências humanas, deve ser levada a termo, não para abandonar a história, mas para atingir uma sua concepção mais original. A afirmação do conde Yorck: «o homem moderno, ou melhor, o homem pós-renascentista, está pronto para a sepultura» deve ser integrada à de Valéry: «a idade do findo mundo começa». Assim, a *Aufhebung* da filologia passa por uma nova experiência da história, e o lugar em que a revista se situa coincide com o seu método.

Glosa histórico-filológica

É na filologia e não na historiografia que se deve buscar o modelo de uma concepção da história que, em sua independência da cronologia, estabeleça simultaneamente uma liberação do mito de seu isolamento arquetípico.

O que é, realmente, uma forma indo-européia (p. ex. *deiwos, *ar-, *wegh, *med*) restituída através da comparação filológica das formas particulares das línguas históricas? O que é um estado da língua não atestado historicamente e reconstituído deste modo pela comparação? O que se verifica aqui é, indubitavelmente, — assim como no mito — uma produção da origem, porém esta origem não é um evento arquetípico separado* in illo tempore, *mas é ela mesma algo de essencialmente histórico. A sua «historicidade» não pode, porém, ser compreendida num sentido exclusivamente diacrônico, como se tratando somente de um estágio cronologicamente mais antigo da língua: ao contrário, como «sistema definido de correspondências», representa, na mesma medida, uma tendência presente e operante nas línguas históricas. É uma origem: mas uma origem que não é impelida diacronicamente para o passado e que, em vez disso,*

assegura a coerência sincrônica do sistema. Ela exprime, portanto, algo que não pode ser convenientemente descrito nem em termos puramente diacrônicos nem em termos exclusivamente sincrônicos, mas que pode ser concebido somente como uma defasagem e uma diferença entre diacronia e sincronia. Poderíamos definir esta defasagem como uma arché *histórica, para distingui-la do instante pontual e contínuo da cronologia tradicional. A legitimidade de uma tal «historicidade sincrônica» funda-se cientificamente pelo menos a partir dos* Princípios de fonologia histórica *de Jakobson, que introduziram historicidade e teleologia em categorias consideradas estáticas e sincrônicas por excelência e abriram caminho para uma consideração da linguagem capaz de mediatizar lingüística descritiva e lingüística histórica. A oposição entre estrutura e história revela-se, deste ponto de vista, insuficiente: como* archaí, *as formas indo-européias não são propriamente nem estruturais e nem históricas, nem sincrônicas e nem diacrônicas.*

Em polêmica com as teses estruturalistas, Dumézil caracterizou nos seguintes termos o objeto da própria mitologia comparada: «O meu esforço não é aquele de um filósofo, mas pretende ser aquele de um histórico: de um histórico da história mais antiga e da fímbria de ultra-história que razoavelmente se possa tentar atingir». Mas o que é esta «fímbria de ultra-história», senão uma arché *no sentido que mencionamos? Pois é claro que esta não poderá jamais resolver-se integralmente em eventos que se possam supor cronologicamente acontecidos, a menos que se queira legitimar o* monstrum *de uma pesquisa historiográfica que produz os próprios documentos originais. O que aqui é definido como «ultra-história» é algo que ainda não cessou de acontecer e que, exatamente como no sistema mítico, garante a inteligibilidade da história e a sua coerência sincrônica. As «palavras» indo-européias são, deste ponto de vista, um equivalente dos nomes míticos: não causas, mas origens.*

É neste sentido que se pode falar da filologia como sendo uma «mitologia crítica». Pois justamente a filologia, que nos impede o acesso ao mito, é capaz de permitir a reconstrução de uma relação autêntica, ou seja, livre, com este. De fato, a filologia desperta o mito da sua rigidez arquetípica e do seu isolamento e o restitui à história. A origem, que ela própria produziu criticamente, é isenta de todo

caráter ritual e de toda sujeição ao destino. A sua relação com o mito lembra aquela que a infância entretém com o passado místico da humanidade. Assim como as crianças conservam nos jogos e nos contos de fadas o mundo mítico liberado de sua submissão ao ritual, transformando deste modo a prática divinatória em jogo de azar, o instrumento augural em pião, o rito de fertilidade em brincadeira de roda, também a filologia transforma os nomes míticos em palavras e, ao mesmo tempo, redime a história da cronologia e do mecanicismo. Aquilo que exprimia os inflexíveis vínculos lingüísticos do destino torna-se aqui a substância lingüística da história. A mitologia crítica, que, na forma de um vocabulário das palavras indo-européias, a filologia lega como uma nova infância à cultura ocidental, deve passar agora às mãos da poesia.

GLOSSÁRIO DO TRADUTOR

A

«animalia muta [inter se] *sermocinasse finguntur»* (lat.) «os animais privados da palavra são representados a conversar entre si» (citação de Orígenes, *Æsopicæ* 40.2.).

Agadah (heb. *aggádháh* 'lenda, fábula, conto, homilia') Relato da libertação dos judeus do cativeiro egípcio acrescido de comentários, cantos e orações, que se lê na celebração familiar que inicia o Pessach (doutrina intelectual e espiritual).

Aion (gr.) 'tempo, duração da vida, eternidade'. Para os antigos gregos, o tempo em seu sentido absoluto, considerado uma divindade nas religiões iniciáticas.

Akîtu, a festa babilônica do ano novo.

Alástor (gr.) 'vagante, errante'.

Alcheringa (ou *Altjeringa*) transcrição da expressão aborígene australiana que significa 'no começo' ou 'desde toda a eternidade', referindo-se ao tempo mítico da criação ou "Tempo do sonho", passado longínquo (mas, ao mesmo tempo, presente eterno) constantemente revivido nas cerimônias sagradas.

Allótrios (gr. de *állos* 'outro') 'estranho; incompatível'.

Al-ya'ibu (ár.) 'aquele que está ausente'.

Anciens (fr.) 'antigos'.

Áneu symplokés (gr.) 'sem uma conexão'.

Anima (lat.) 'sopro, alento, alma'.

Animal (lat., de *anima* 'sopro, alento') 'tudo que tem vida, que é animado; animal'.

A parte objecti (lat.) 'a partir do objeto'.

Aporia (gr., comp. de pref. privativo *a-* e *póros,ou* 'passagem') problema lógico que chega a soluções coerentes e aceitáveis, porém contraditórias, permanecendo, portanto, insolúvel.

Aprèludes (fr.) 'posfácio, epílogo'.

A priori (lat. 'a partir do que está antes') princípio fundado exclusivamente na razão, prescindindo da experiência sensível. Diz-se de demonstração ou dedução que procede de elementos previamente dados ou das causas.

"arbre-chanson-laver-nerf-jaune-sur" (fr.) 'árvore-canção-lavar-nervo-amarelo-sobre'.

Archaí (gr.) 'antigas; primitivas (como o que está no começo ou na origem)'.

Arché (gr. 'o que está na frente') 'princípio, origem'.

Argumentum ex re (lat.) 'argumento ou prova que tem origem na coisa (realidade)'.

Argumentum ex verbo (lat.) 'argumento ou prova (a partir) da palavra (*verbum, i* 'palavra, vocábulo', por oposição a *res* 'coisa, realidade')'.

Árthros (do gr. *árthron*) 'juntura, articulação'.

Articulatus (lat.), *énarthros* (gr.) 'articulado'.

«au cœur même du sujet», (fr.) 'no próprio coração do sujeito'.

Aufhebung (al.) 'conservação, custódia; abolição, supressão; revogação'.

A une passante (fr.) 'A uma transeunte'.

B

Barrières (fr.) 'barreira' (posto fiscal).

Bedeutung (al.) 'significado, sentido, significação'.

Bibelots (fr.) 'bibelôs'.

Bricolage (fr.) 'trabalho intermitente'. Processo compositivo que consiste em montar novas estruturas mediante a recombinação de peças e materiais disponíveis.

Bricoleur (fr., de *bricoler* 'passar de uma atividade a outra') 'pessoa que executa pequenos trabalhos e reparos'.

C

Cairós (gr.) 'ocasião, momento oportuno, circunstância favorável'.

Calluinn ('baderna, algazarra') festa escocesa de caráter ritualístico, realizada no último dia do ano.

Caput mortuum (lat. 'extremidade morta') termo alquímico que designava o resíduo inaproveitável de processos de destilação ou sublimação.

Causa prima (lat.) 'causa primeira'.

Causa sui (lat.) 'causa de si mesmo'.

«cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis», «concebi o fundamento de uma descoberta admirável» (Descartes).

«c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit... conscience immediate, vision que se distingue à peine de l'objet vu», "é a visão direta do espírito pelo espírito... consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto".

Choc (fr.) 'choque; abalo'.

Chóra (gr. χωρα) 'espaço', 'lugar ocupado por algo' (no sentido de "espaço parcialmente ocupado").

Chrónos (gr.) 'tempo'.

Churinga (também se escreve *tjuringa* ou *tjurunga*) Objeto sagrado de pedra ou de madeira que representa o ancestral de seu possuidor.

Club (ing.) 'associação, clube'.

Cogitare (lat.) 'pensar, conceber, refletir'.

Communicatio idiomatum (lat.) 'comunhão das linguagens'.

Coniectura (lat. 'juízo conjectural') Em filologia, trecho não atestado pela tradição, porém inserido pelo editor nas lacunas existentes em um texto, de modo a completar-lhe o sentido.

Continuum (lat.) 'contínuo, ininterrupto'.

«contra naturam» (lat.) «contra a natureza».

«créer un poncif c'est le génie», (fr.) 'criar uma banalidade é algo de genial'.

Dasein (al.) 'presença; existência; (fil.) o *ser-aí*'.

De interpretatione (lat.) 'Sobre a interpretação'.

De l'exercitation [Da experimentação].

De mysteriis [Dos mistérios].

Désir de l'Autre, (fr.) 'desejo do Outro'.

Détournement (fr.) 'desvio, deflexão; uso indevido; roubo, subtração fraudulenta'.
No contexto do *movimento situacionista* (grupo experimental cuja atuação foi fundamental no processo que desencadeou a revolta de maio de 1968, na França), o *détournement* é uma tática a ser empregada na luta contra a sociedade do espetáculo e seus instrumentos de alienação. Consiste em recriar novos arranjos expressivos a partir de elementos "desviados" de produtos culturais já existentes, expondo seus vínculos com as ideologias que lhes determinam a leitura e restituindo a cada elemento autônomo a sua virtualidade significante. Segundo Guy Debord (1931-1994), principal expoente do situacionismo, «o *détournement* tem um poder peculiar que obviamente deriva do duplo sentido e do enriquecimento obtido pela maioria dos termos em razão de neles coexistirem os seus significados antigos e novos. É de grande praticidade devido ao seu uso fácil e ao seu inexaurível potencial de reutilização».

De Universo [Sobre o Universo].

De vocis nemo magis quam philosophi tractant, 'Sobre a voz ninguém (versa) mais do que versam os filósofos'.

Dialégesthai (gr.) 'discutir e ponderar em conjunto, a fim de estabelecer a verdade ou falsidade de algo'.

Die Vernunft zu isolieren (al.) "a razão a isolar".

Diese abgesonderte Betrachtung (al.) "esta reflexão isolada".

double signifiance (fr.) 'dupla significância'.

Dýnamis (gr.) 'força, capacidade, potência'.

Ego (lat.) 'eu'.

«*Ego cogito*» (lat.) 'eu penso'. Da expressão cartesiana *"cogito ergo sum"* ("penso, logo existo"), que afirma a certeza da existência do próprio sujeito pensante.

Eidénai (gr.) 'conhecer, saber (por ter visto — *eídos* 'aspecto exterior, aparência').

Eídolon (gr.) 'figura, simulacro'.

Eidos (gr.) 'aspecto, forma'.

Emendatio (lat. 'emenda') Em filologia, a correção dos erros de um texto várias vezes transcrito.

Énarthros (gr.) 'articulada'.

Enérgeia (gr.) 'força em ação, ato'.

Engagement (fr.) 'compromisso, empenho'.

En passant (fr.) 'de passagem, circunstancialmente'.

«*ens percipiens ac appetens*», «um ente que percebe e que deseja (apetente)» (Leibniz).

Epoché (gr., do v. *epéchein* 'suspender') Na filosofia cética, 'suspensão do juízo', atitude que evita afirmar ou negar, aceitar ou refutar as coisas, como forma de atingir a imperturbabilidade.

«*equorum hinnitus, rabies canum, rugitus ferarum*» (lat.) «o nitrido dos cavalos, o furor dos cães, o rugido das feras».

Ereignis (al.) 'acontecimento, *Evento*'.

Ergon (gr.) 'obra, trabalho'.

Erlebbaren (al., de *erleben* 'viver, presenciar, assistir a') 'vivíveis'.

Erlebnis (al., pl. *Erlebnisse*) 'acontecimento, vivência'.

Es (al., pron.) 'ele, ela, o, a; aquele, aquilo'.

Esprit (fr.) 'espírito'.

Essais (fr.) 'Ensaios', obra de Montesquieu (1689-1755).

«*étalement du langage dans son être brut*», (fr.) "exposição da linguagem em seu ser bruto".

Éthos (gr.) 'costume, caráter'; norma de vida.

Excursus (lat., de *excurrere* 'correr para fora') 'digressão, desvio do tema'.

Experiment der reinen Vernunft (al.) "experimento da razão pura".

Experimentum linguae (lat.) "experimento lingüístico, da língua".

F

Fabellae studiosus (lat.) 'estudioso de pequenas narrativas, fábulas'.

Fabula muta (lat.) 'conversa muda'.

Fabulari ex re (lat.) 'falar, conversar (a partir) das coisas'.

Facies (lat.) 'rosto, semblante; figura; espectro'.

Falsi circuli (lat.) 'círculos enganadores'.

Fin'amors (provç.) 'amor acabado, completo'.

Fin'amors, joi (provç.) 'amor perfeito, deleite'.

Fin-de-siècle (fr.) 'fim de século'.

Flâneur (fr.) 'aquele que passeia sem rumo, flanador'.

Fleurs du mal [Flores do mal].

Fol amour (fr.) 'louco amor'.

«*formando di desio nova persona*», "formando de desejo uma nova pessoa".

Folklore (ing., comp. di *folk* 'povo' e *lore* 'ensinamento') estudo das tradições populares; cultura de um povo.

G

Gattung (al.) 'gênero'.

Gattungswesen (al.) 'ser ou ente genérico'.

Geist (al.) 'espírito'.

Génesis synechés (gr.) 'origem contínua'.

«*gioi che mai non fina*», "deleite que jamais finda".

Gottliche Gabe (al.) 'dom divino'.

Grámma (gr.) 'sinal gravado, caractere, letra'.

Grammata (do gr. *gráphein* 'escrever', pl. de *grámma*) 'letras'.

H

Hades (gr.) Na mitologia greco-romana, deus dos infernos (por extensão, reino dos mortos).

Halaca (heb. *halákháh* 'caminho') Tradição legalística do judaísmo, que em geral se confronta com a teologia, a ética e o folclore (código de vida e ação).

Haqîqat (ár.) 'a Lei em seu sentido espiritual'.

Heimarméne (gr.) 'o destino imutável'.

Hermeneuta (gr. *herméneutês*) 'intérprete'.

Hístor (gr.) 'testemunha, aquele que viu'.

Historía (gr., de raiz indo-eur. **weid-* 'ver, saber') 'pesquisa, relato; história'.

Historia rerum gestarum, 'história dos feitos ilustres, das grandes empresas'.

«*...hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem*», «esta proposição "Eu sou, eu existo" é necessariamente verdadeira, cada vez que é por mim proferida ou concebida em meu espírito (...) Eu sou, eu existo: isto é certo. Mas por quanto tempo? Seguramente enquanto eu penso; pois talvez acontecesse que eu, cessando completamente de pensar, também deixasse ao mesmo tempo de existir.» (Descartes, *Meditações*, II).

Homo sapiens (loc. lat., comp. de *homo* 'homem' e *sapiens* 'sapiente, que sabe') de acordo com a classificação de Lineu, espécie dos Primatas que engloba todas as raças humanas. Daí as expressões: *Homo loquens* ('homem falante') e *Homo sapiens loquendi* ('homem que sabe de falar').

Hýbris (gr.) 'violência; ultraje, insolência'. Para os gregos, *hýbris* é tudo o que ultrapassa a medida, excesso.

I

Ilatência (ou *não-latência*) 'desocultação' (al. *Unverbourgenheit*). Este termo aparece na análise heideggeriana do conceito de verdade (a partir do gr. *a-lethéia* 'verdade, realidade', comp. pref. neg. *a(n)-* e subst. *léthe* 'esquecimento') como o *não-oculto*, ou seja, da verdade como *revelação* ou *descobrimento* do ser.

«...il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre», "ele morreu por não saber como se acende um fogo, como se abre uma janela".

«il faut monter un peu son imagination», (fr.) "é preciso excitar um pouco a sua imaginação".

«il n'y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects... Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre...», (fr.) "não tem nenhuma existência permanente, quer em nosso ser, quer nos objetos... De modo que através deles nada de evidente pode ser demonstrado".

Incipit (do v. lat. *incipere* 'começar, dar início') palavras ou versos iniciais de uma composição.

Incubatio (lat., de *incubare* 'estar deitado sobre') 'incubação'.

Index sui (lat.) 'índice de si mesmo'

Inexpérience (fr.) 'inexperiência'.

In illo tempore (lat.) 'naquele tempo' (em época remota).

Inludere (lat., comp. de *in-* reforçativo e *ludere* 'brincar, zombar') 'iludir, enganar'.

Innere Erfahrung (al.) 'experiência interior'.

«...inter coelicolas fabula muta taces», "entre os deuses (habitantes do céu) silencioso permaneces em muda conversa".

Intérieur (fr.) 'interior; morada, ambiente familiar'.

Intermittences du cœur (fr.) 'intermitências do coração'.

J

«je ne savais pas au premier instant qui j'etais», "eu não sabia, no primeiro instante, quem eu era".

«je suis promenant, donc je suis une promenade», (fr.) "eu estou passeando, portanto eu sou um passeio".

Jetztzeit (al.) 'tempo atual'.

Jocus (lat.) 'gracejo, pilhéria, zombaria; simulação, brinquedo'.

K

Katà symplokén (gr.) 'segundo uma conexão'.

Koinonía (do gr. *koinós* 'comum') 'comunidade'.

L

L'âme du vin (fr.) 'A alma do vinho'.

«La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur...», "A boneca da criança não é mais um adversário, um rival, e nem mesmo um interlocutor...".

Lar (lat., de *lare(m)* 'lareira') Originalmente, os Lares eram espíritos que assombravam os vivos. Posteriormente foram transformados em divindades protetoras da casa.

Larva (gr.) 'espectro, fantasma'.

Larvato (it.) (do lat. *lárva, ae* 'máscara teatral, boneco, espantalho; espectro, lêmure') 'mascarado'.

«la voix sacrée de la terre ingenue [...] une e non-decomposée», "a voz sagrada da terra ingênua [...] una e não-decomposta".

Leerer Raum (al.) "espaço vazio".

Légein (gr.) 'dizer, discorrer'.

Literarische Welt [Mundo Literário].

Logos (do v. gr. *légein* 'dizer, discorrer') significa 'linguagem, discurso', mas também 'razão, pensamento, realidade, fundamento'.

Lucignolo (it.) 'mecha, pavio'. Nome dado por Collodi ao companheiro de Pinóquio no País dos Brinquedos.

Ludus (lat.) 'divertimento, recreação, jogo'.

M

«malignum aditum», "passagem funesta".

Maquillage (fr.) 'maquilagem'.

Máthema (gr., de *manthánein* 'aprender') 'estudo, ciência, conhecimento'.

«maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid in illa differtur», «o maior defeito da vida, que é sempre imperfeita, é aquilo que nela é adiado».

Medium (lat. 'que está no meio, central') 'intermediário'.

Mens (lat.) 'espírito, intelecto, mente'.

Menschliche Erfindung (al.) 'invenção humana'.

Meta (lat. 'figura cônica; marco; extremidade') para os Romanos, construção ou monte em forma cônica ou piramidal (por extensão, baliza que assinalava o ponto em que os cavalos deviam retornar para completar a volta, no circo).

Méthodos (gr., comp. de *meta-* 'através' e *hodós* 'estrada') 'pesquisa, busca; método'.

«mit der Sprache eine Erfahrung machen» (al.) "fazer um experimento com a linguagem".

Modernes (fr.) 'modernos'.

Moirai (gr.) 'partes'. O termo *méros* 'parte', assim como *moîra* 'parte ou quinhão de cada um' (e, por extensão, 'destino'), deriva do v. *méiresthai* 'tomar a própria parte'.

Monstra (lat., de *monstrum, i* 'tudo o que se desvia da natureza, que é estranho; prodígio pressago; monstro) 'monstros'.

Monstrum (lat.) 'monstro, aberração'.

Motivum (lat. medv.) 'motivo, razão'.

Mundus imaginabilis, sensibilis, intellegibilis, 'mundo que se pode imaginar, sentir, compreender'.

Mystérion (gr., de *mýstes* 'iniciado nos mistérios') 'cerimônia religiosa secreta, mistério'.

N

Nachleben (al.) 'pós-vida; *sobrevida, sobrevivência*'.
Agamben, comentando o sentido deste termo no trabalho de Warburg, precisa que «*Nachleben* não significa propriamente "renascimento", como foi freqüentemente traduzido, nem "sobrevivência". Pressupõe a idéia de continuidade da herança pagã que, para Warburg, era essencial» (Giorgio Agamben, 'Aby Warburg e la scienza senza nome' [Aby Warburg e a ciência sem nome], *Aut aut*, nº 199-200, Firenze, Nuova Italia, 1984, p. 55).

Naurôz, o Ano Novo persa.

«...nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...», «Arquimedes nada pedia além de um ponto que fosse firme e imóvel...» (Descartes, *Meditações*, II).

«nihil potest homo intelligere sine phantasmate», 'nada pode o homem conceber sem a imaginação'.

«Nil ibi per ludum simulabitur | omnia fient ad verum», «Nada aqui será representado por meio de jogo* | todas as coisas serão feitas verdadeiramente.
*[O significado próprio do latim *ludu(m)* é 'jogo público de caráter religioso'].

Noûs (gr., forma contr. de *nóos, nóou* 'faculdade de pensar') 'inteligência, pensamento, intelecto, entendimento'.

Novitas (lat.) 'novidade'.

Númeno (al. *Noumenon*, do gr. *nooúmena* 'aquilo que é pensado, pensamento') para Kant, a *coisa-em-si* (o objeto do conhecimento intelectual puro, independentemente da intuição), distinta do *fenômeno* (o objeto do conhecimento enquanto condicionado pelas formas da intuição, a saber, tempo e espaço, e pelas categorias do intelecto). O *númeno*, visto não poder ser dado pela intuição, é "forma meramente lógica sem conteúdo".

O

Objectum (lat. 'posto diante, apresentado à vista', part. pas. neutro de *objicere* 'lançar contra') 'objeto'.

Objet a (ou *objet petit a*) (fr.) 'objeto *a*'. Na terminologia de Lacan, *objet petit a* é um índice usado para designar o vazio ou a «falta no cerne do desejo que nos leva continuamente a desejar». Pode ser simplesmente definido como o objeto do desejo como tal.

Oikía (gr.) 'casa, habitação'.

"O matematici, fate lume a tale errore! Lo spirito non ha voce, perché dov'è voce è corpo" (Leonardo), "Ó matemáticos, lançai luz sobre tal erro! O espírito não tem voz, pois onde há voz há corpo".

«omnium temporum in unum collatio», «a reunião de todos os tempos em um».

«ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort», (fr.) "subtraiamos a sua estranheza, convivamos com ela, nada tenhamos em nosso pensamento que seja mais freqüente do que a morte".

«ou mathein, allà pathein» (gr.) 'não um saber, mas um sofrer'.

P

Paralipomena (do gr. pelo lat. tardio *paralipomena*) 'paralipómenos', suplemento a qualquer obra literária.

Paranatellonta (do gr. *paranatellon*, comp. do pref. *para-* 'junto, ao lado de' e *anatellein* 'levantar-se'). Na astronomia dos egípcios antigos, os astros que são vistos no horizonte quando o Sol entra em um novo signo zodiacal.

Parerga (lat. *parergon*, do gr. *párergon*, comp. de *para-* e *ergon* 'obra') acréscimo feito a uma obra literária ou artística, ornamento.

Parole e *langue* (fr.) termos usados pelo lingüista Ferdinand de Saussure (1857-1913) para designar dois aspectos distintos da linguagem: a *langue* ('língua') seria o sistema ou o patrimônio lingüístico de um grupo social; a *parole* ('palavra'), por sua vez, seria a expressão individual do falante no momento da enunciação. Em português, *langue* traduz-se como *língua; parole* como *fala* ou *discurso*.

Parse (persa *pársi* 'persa') relativo aos *parses*, antigo grupo de persas zoroastristas que, devido à perseguição muçulmana, emigraram para a Índia no século VIII.

Passagenarbeit (al.) 'A Obra das Passagens'.

Patema (do gr. *páthema* 'afecção, sofrimento', de *páthos*) 'sofrimento moral'.

«*páthei máthos*» (gr.) 'o aprender pelo sofrimento'.

Páthema (gr., de *páthos*) 'afecção, sofrimento'.

Patio de los leones (esp.) 'pátio dos leões'. Famoso recinto em que se encontram doze leões esculpidos em mármore. Faz parte do Alhambra, conjunto monumental construído em Granada (Espanha) pelos mouros.

Per experientiam (lat.) 'através da experiência' (empírico).

Periechón (gr., de *periéchein* 'circundar, compreender') 'aquilo que envolve (uma semente); a atmosfera; horizonte, limite'.

Per incubazione (it.) 'por incubação'.

Per scientiam (lat.) 'por meio do conhecimento' (intelectual).

Per somnia (lat.) 'através dos sonhos'.

Perspicillum (lat.) 'óculos'. Nome dado por Galileu à sua versão aperfeiçoada de um instrumento construído originalmente na Holanda, conhecido hoje como "telescópio" (este termo foi introduzido posteriormente).

Petites besognes d'Italie (fr.) 'pequenos lavores da Itália'.

«*phantasia ea est, quae totum parit desiderium*», «é a imaginação que dá origem a todo o desejo».

Phásma (gr., deriv. de *pháinein* 'aparecer') 'figura, aparição, fantasma'.

Philomythos (lat., comp. do gr. *phílos,é,on* 'amigo' e do lat. *mýthos,i* 'fábula, história') 'amigo da fábula'.

Phoné (gr.) 'som, palavra'.

Phoné énarthros (gr.), *vox articulata* (lat.) 'voz articulada'.

Phoné engrámmatos (gr.), *vox quae scribi potest* (ou *quae litteris comprehendi potest*) (lat.) 'voz que pode ser escrita' (ou 'que pode ser compreendida nas letras').

Phoné synkechyméne (gr.) 'voz confusa'.

Piaculum (lat.) 'sacrifício expiatório, expiação'.

Pietas (lat.) sentimento de respeito e devoção à família, estado e religião.

Pitr (hindu) 'espectro'.

Pneuma (gr.) 'sopro, vento, ar; espírito'.

Pólis (gr.) 'cidade'.

Prolegomena (gr., 'coisas que se dizem antes') 'prolegómenos', introdução de uma obra ou exposição preliminar dos princípios de uma ciência ou arte.

Pronuntiatum (lat.) 'proposição (afirmativa)'.

Psyché (gr., deriv. de *psýchein* 'soprar') 'sopro; alma, psique'.

Puerilia ludicra (lat.) 'divertimentos infantis'.

Q

Quantum (lat.) 'uma certa quantidade, um tanto'; (fís.) quantidade mínima e indivisível de grandezas físicas: ex. *quantum de energia*.

Querelle (fr.) 'disputa, querela'.

Quête, (fr.) 'busca, investigação'.

«qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore», «não falta tempo a quem diariamente deu uma "última demão" à sua vida».

Quid (lat. 'Que?', nom. e ac. neutro sing. do pron. interrogativo *quis* 'quem?') indica algo de indeterminado, de indefinível.

«Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit», «Quais dentre eles atribuía legitimamente à alma? O alimentar-me e o caminhar? Uma vez que não tenho corpo, também estes nada são senão miragens. O sentir? Nem mesmo isto pode ser feito sem o corpo; além do que, durante o sono, acreditei perceber inúmeras coisas que depois constatei não ter percebido. O pensar? Aqui encontro o único atributo que me é inseparável: o pensamento.» (Descartes, *Meditações*, II).

Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum, "Qualquer (que seja o) ente (ele) é uno, verdadeiro, bom ou perfeito".
Em seu livro *La comunità che viene* [A comunidade que vem] (Einaudi, Torino, 1990), Agamben escreve: «(...) Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, 'qualquer ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito'), o termo que condiciona o significado de todos os outros, ainda que permaneça impensado em cada um deles, é o adjetivo *quodlibet*. A tradução comum deste termo como "qualquer", no sentido de "não importa qual, indiferentemente" é certamente correta, mas a forma latina indica aqui justamente o contrário: *Quodlibet ens* não é o "ente, não importa qual", mas antes "o ente tal que importa sempre"; o termo em latim remete à vontade [*libet*]. O ente qual-*quer* mantém uma relação original com o desejo».

R

Ratio (lat.) 'razão'.

Ready-made (ing., comp. de *ready* 'pronto' e *made* 'feito') nome dado por Marcel Duchamps (1887-1968) aos artefatos triviais (porta-garrafas, mictório etc.) que, extraídos de seu contexto habitual, apresentou como obras de arte, num gesto eletivo que os fazia criações suas.

Realia (lat.) 'as coisas materiais' (coletivamente).

Recherche (fr.) 'busca'. Referência à obra *À la recherche du temps perdu* [À procura do tempo perdido], de Marcel Proust (1871-1922).

Reine philosophie (al.) "filosofia pura".

Res (lat.) 'coisa, realidade'.

Res cogitans (lat.) 'pensamento; realidade ou substância pensante'.

«res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio», «uma coisa pensante, isto é, um espírito, ou alma, ou intelecto, ou razão» (Descartes, *Meditações*, II).

«Res cogitans? Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens», «Uma coisa que pensa? O que é isto? Certamente algo que duvida, compreende, afirma, nega, quer, recusa, e também imagina e sente.»

Res extensa (lat.) 'realidade extensa ou natureza da substância material'.

Res gestae, 'grandes feitos, façanhas'.

Rêveries du promeneur solitaire [Devaneios do passeante solitário].

Revival (ing.) 'revivescência, renascimento'; retorno de tendências e costumes passados.

S

Sachgehalt (al.) 'teor coisal'.

Säglichen (al., de *sagen* 'dizer, falar') 'dizíveis'.

«salva veritate» (lat.) 'sem detrimento da verdade'.

Satiricon [Sátira].

Scientia experimentalis (lat.) 'ciência experimental'.

Scintilla synderesis (lat.) Expressão escolástica cujo significado aproximado seria 'centelha moral' (na filosofia medieval, o termo *synderesis* traduzia a faculdade espiritual inata de discernir intuitivamente o bem do mal, orientando assim o comportamento moral).

Sharī'at (ár.) 'a Lei em sua literalidade'.

«si excellens mesnagers du temps, qu'ils ont essayé en la mort mesme de la gouster et savourer, et ont bandé leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire le nouvelles», (fr.) «tão zelosos do bom uso de seu tempo, que experimentaram e

degustaram a própria morte, e tensionaram seus espíritos para captar tal transição, mas jamais retornaram para nos contar as novas».

Sigética (al. *Sigetik*, a partir do gr. *sigan* 'permanecer em silêncio, calar') termo introduzido por Heidegger (*Beiträge z. Philosophie* [Contribuições à filosofia], n. 37) que designa a "ciência ou arte (de falar através) do silêncio", apta a "construir o silêncio na linguagem"; está vinculado a *Erschweigen* 'silêncio ativo, que diz'.

«si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe», «se alguém bruscamente se volta na direção do impulso que sente atrás de si para aferrá-lo, este lhe escapa».

«si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approche», (fr.) «se não o podemos alcançar, podemos nos aproximar dele».

Slogan (ing.) frase concisa que se usa para divulgar uma idéia ou produto.

Spiritus (lat.) 'exalação, sopro vital; espírito, alma'.

Spiritus phantasticus (lat.) 'espírito fantástico' (que tem sua origem na imaginação ou na fantasia).

«statim resurrectionis compos», «imediatamente ressurrecto».

Stigmê (gr.) 'picada; ponto matemático; instante'.

Stilnovista [it., comp. de *stil(e)* 'estilo' e *n(u)ovo* 'novo', a partir da expressão dantesca *(dolce) stil novo* (*Purgatório*, XXIV, 57)] poeta do *stilnovo*, estilo adotado por certos autores italianos dos séculos XIII e XIV, Dante entre eles. Renovaram a tradição lírica cortês com grande apuro formal, exaltando o amor e a imagem da mulher como meio de elevação espiritual.

Stoicheía (gr., de *stoikheîon* 'elemento, princípio') 'elementos'.

Stoicheîon (gr.) 'elemento'.

Stufengang (al.) 'escalonamento; progressão'.

Subjectum (lat., part. pas. de *subjicere* 'lançar ou pôr debaixo; submeter, subordinar, sujeitar') 'sujeito'.

«subjet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère», (fr.) «matéria informe, incapaz de ser submetida à elaboração apurada».

Substantia separata (lat.) 'essência ou substância separada'.

Symploké (gr.) 'entrelaçamento, união, ligação'

Synécheia chrónou (gr.) 'continuidade do tempo'.

T

«ta en te phoné», 'aquilo que existe *na* voz'.

Téleion (gr.) 'perfeito, completo, íntegro'.

Teleísthai (gr.) 'ser iniciado'.

Teleutãn (gr.) 'morrer'.

«Tenez, à l'instant, si vous le desirez; vous en avez l'envie, moi j'en ai le besoin», «Tome, agora mesmo, se lhe apetece; você tem disso o desejo, e eu, a necessidade».

Térata (gr., de *téras* ou *tératos* 'prodígio, mau presságio, monstro') 'monstruosidades'.

«They are not performed, either to send a message of love and regret to the baloma (spirit), or to deter him from returning; they do not influence his welfare, nor do they affect his relation to the survivors», «Estes não são realizados para enviar uma mensagem de amor e pesar ao *baloma* (espírito) ou para dissuadi-lo de retornar; não influenciam a sua bem-aventurança nem afetam seu relacionamento com os sobreviventes».

Thumós (gr. θυμος) 'sopro, alma; vontade; coração; *élan* vital'.

«ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin», "tua necessidade é meu desejo; meu desejo, tua necessidade".

Tò nyn (gr.) 'o agora'.

Tractatus (lat.) 'assunto, tratado'. Título dado por Ludwig Witgenstein (1889-1951) ao seu *Tratado lógico-filosófico* (1921).

Traduttore, traditore (it.) 'tradutor, traidor'.

Transcendentia (lat., der. de *transcendere*, comp. de *trans-* 'além' e *scandere* 'subir') na escolástica medieval, atributos universais que transcendem os gêneros aristotélicos.

U

«une citation à l'ordre du jour», "uma chamada à ordem do dia".

Urfaktum (al.) 'fato primordial'.

«utputa oris risus vel sibilatus, pectoris mugitus et cetera talia» (lat.) «por exemplo, o riso ou o assovio da boca, o berro do peito e semelhantes».

«utrum delectatio sit in tempore», «se porventura o prazer esteja no tempo».

V

Via recta (lat.) 'o justo caminho'

Vis estimativa (lat.) 'poder de avaliar, de julgar'.

«*Vivit, et est vitae nescius ipse suae*», «vive, e é incônscio de sua própria vida». Referência aos versos de Ovídio: «*non aliter stupui, quam qui Iovis ignibus ictus | vivit et est vitae nescius ipse suae*», «fiquei não menos aturdido do que aquele que, fulminado pelos raios de Júpiter, vive e a sua própria vida desconhece» (*Tristia*, I).

W

Wahrheitsgehalt (al.) 'teor de verdade'.

Warburguiano, relativo a Aby Warburg (1866-1929), estudioso de arte alemão. Estudou os traços da cultura clássica remanescentes nas civilizações renascentista e moderna, através da pesquisa das migrações e transformações de seus temas e símbolos, inaugurando o método "iconológico" de leitura da obra de arte.

Y

Yucca (lat. cien.) Gênero de plantas da família das Liliáceas, com longas folhas rígidas e pontiagudas e flores brancas em panículas.

Z

Zakmuk (ou "festa das sortes" babilônica) comemoração em que eram anunciados os presságios para cada mês do novo ano.

Zôon lógon échon (gr.) 'animal que possui a palavra'.

H U M A N I T A S

DIRETORA DA COLEÇÃO
Heloisa Starling

13. *NAVEGAR É PRECISO, VIVER*, escritos para Silviano Santiago
Eneida Maria de Souza e Wander Melo Miranda (Org.)

14. *ADORNOS, nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*
Rodrigo Duarte

15. *A ONTOLOGIA DA REALIDADE* - 2ª reimpressão
Humberto Maturana

16. *VÍSCERAS DA MEMÓRIA, uma leitura da obra de Pedro Nava*
Antônio Sérgio Bueno

17. *NA TESSITURA DA CENA, A VIDA, comunicação, sociabilidade e política*
Maria Céres Pimenta Spínola Castro

18. *NAVEGANTES DA INTEGRAÇÃO, os remeiros do rio São Francisco*
Zanoni Neves

19. *PÉ PRETO NO BARRO BRANCO, a língua dos negros da Tabatinga*
Sônia Queiroz

20. *JORNALISMO E VIDA SOCIAL, a história amena de um jornal mineiro*
Vera Veiga França

21. *EMOÇÕES E LINGUAGEM NA EDUCAÇÃO E NA POLÍTICA* - 2ª reimpressão
Humberto Maturana

22. *HANNAH ARENDT E A BANALIDADE DO MAL*
Nádia Souki

23. *PONTOS E BORDADOS, escritos de história e política* - 1ª reimpressão
José Murilo de Carvalho

24. *A DEMOCRACIA CONTRA O ESTADO, Marx e o momento maquiaveliano*
Miguel Abensour

25. *O LOCAL DA CULTURA* - 2ª reimpressão
Homi K. Bhabha

26. *LUZES E TREVAS, Minas Gerais no século XVIII*
Fábio Lucas

27. *LÚCIO CARDOSO, a travessia da escrita*
Ruth Silviano Brandão (Org.)

28. *FILOSOFIA ANALÍTICA, PRAGMATISMO E CIÊNCIA*
Paulo Roberto Margutti Pinto, Cristina Magro, Ernesto Perini Frizzera Santos e Lívia Mara Guimarães (Org.)

29. *BELO, SUBLIME E KANT*
Rodrigo Duarte (Org.)

30. *A FORMAÇÃO DO HOMEM MODERNO VISTA ATRAVÉS DA ARQUITETURA* - 1ª reimpressão
Carlos Antônio Leite Brandão

31. *A PEDRA MÁGICA DO DISCURSO* (2ª edição revista e ampliada)
Eneida Maria de Souza

32. *O FILME DENTRO DO FILME*
Ana Lúcia Andrade

33. *O ESPELHO DE HERÓDOTO, ensaio sobre a representação do outro*
François Hartog

34. *NORMA E CONFLITO, aspectos da história de Minas no século XVIII*
Laura de Mello e Souza

35. *AO LEITOR SEM MEDO, Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (2ª edição)
Renato Janine Ribeiro

36. *LIBERALISMO E SINDICATO NO BRASIL* (4ª edição revista)
Luiz Werneck Vianna

37. *ESCREVER A CASA PORTUGUESA*
Jorge Fernandes da Silveira (Org.)

38. *POLÍTICA E RECUPERAÇÃO ECONÔMICA EM MINAS GERAIS*
Otavio Soares Dulci

39. *A INVENÇÃO DA VERDADE*
Olímpio Pimenta

40. *A REVOLUÇÃO URBANA* - 1ª reimpressão
Henri Lefebvre

41. *O DEMÔNIO DA TEORIA, literatura e senso comum* - 2ª reimpressão
Antoine Compagnon

42. *HERMENÊUTICA E POESIA, o pensamento poético*
Benedito Nunes

43. *O CONDOR VOA, literatura e cultura latino-americanas*
Antonio Cornejo Polar

44. *INTERFACES, literatura mito inconsciente cognição*
Maria Luiza Ramos

45. *QUID TUM? o combate da arte em Leon Battista Alberti*
Carlos Antônio Leite Brandão

46. *NIETZSCHE, das forças cósmicas aos valores humanos*
Scarlett Marton

47. *A FORÇA DA LETRA, estilo escrita representação*
Lucia Castello Branco e Ruth Silviano Brandão (Org.)

48. *TEORIA E POLÍTICA DA IRONIA*
Linda Hutcheon

49. *POLÍTICA E RACIONALIDADE, problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política*
Fábio Wanderley Reis

50. *AS MISSÕES JESUÍTICAS E O PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO, encontros culturais, aventuras teóricas*
José Eisenberg

51. *PENSAR A REPÚBLICA* - 1ª reimpressão
Newton Bignotto (Org.)

52. *TEORIA SOCIAL E MODERNIDADE NO BRASIL*
Leonardo Avritzer e José Maurício Domingues (Org.)

53. *CULTURA E POLÍTICA NOS MOVIMENTOS SOCIAIS LATINO-AMERICANOS, novas leituras*
Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (Org.)

54. *AMERICANOS, representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*
Lúcia Lippi Oliveira

55. *A CONQUISTA DO OESTE, a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*
Robert Wegner

56. *A POÉTICA DO HIPOCENTAURO, literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*
Jacyntho Lins Brandão

57. *UM VISIONÁRIO NA CORTE DE D. JOÃO V, revolta e milenarisno nas Minas Gerais*
Adriana Romeiro

58. *COGNIÇÃO, CIÊNCIA E VIDA COTIDIANA*
Humberto Maturana

59. *O FILÓSOFO E O COMEDIANTE, ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*
Franklin de Matos

60. *MÍMESIS E EXPRESSÃO*
Rodrigo Duarte e Virginia Figueiredo (Org.)

61. *A EXAUSTÃO DA DIFERENÇA, a política dos estudos culturais latino-americanos*
Alberto Moreiras

62. *HANNAH ARENDT, diálogos, reflexões, memórias* - 1ª reimpressão
Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto (Org.)

63. *BEHEMOTH OU O LONGO PARLAMENTO*
Thomas Hobbes

64. *A HISTÓRIA DE HOMERO A SANTO AGOSTINHO*
François Hartog (Org.)

65. *ORIGENS DO REPUBLICANISMO MODERNO*
Newton Bignotto

66. *DARCY RIBEIRO, sociologia de um indisciplinado*
Helena Bomeny

67. *DIÁLOGOS OCEÂNICOS, Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*
Júnia Ferreira Furtado (Org.)

68. *CHARLES FREDERICK HARTT, UM NATURALISTA NO IMPÉRIO DE PEDRO II*
Marcus Vinicius de Freitas

69. *A TRADIÇÃO ESQUECIDA,* Os parceiros do Rio Bonito *e a sociologia de Antonio Candido*
Luiz Carlos Jackson

70. *A MOBILIDADE DAS FRONTEIRAS, inserções da geografia na crise da modernidade*
Cássio Eduardo Viana Hissa

71. *REIS NEGROS NO BRASIL ESCRAVISTA, história da festa de coroação de Rei Congo*
Marina de Mello e Souza

72. *A ESCOLA DE MINAS DE OURO PRETO, o peso da glória*
(2ª edição revista)
José Murilo de Carvalho

73. *HOMO SACER, o poder soberano e a vida nua I*
Giorgio Agamben

74. *ESTAÇÃO IMAGEM, desafios*
Paulo Bernardo e Vera Casa Nova (Org.)

75. *FRANCIS BACON E A FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA COMO TECNOLOGIA*
Bernardo Jefferson de Oliveira

76. *A CRISE NÃO MODERNA DA UNIVERSIDADE MODERNA (epílogo de* O conflito das faculdades*)*
Willy Thayer

77. *DIALÉTICA DO OLHAR, Walter Benjamin e o Projeto das Passagens*
Susan Buck-Morss

78. *O CORPO DO DELITO, um manual*
Josefina Ludmer

79. *CRÍTICA CULT*
Eneida Maria de Souza

80. *VALORES, arte mercado política*
Reinaldo Marques e Lúcia Helena Vilela (Org.)

81. *INTERVENÇÕES CRÍTICAS, arte, cultura, gênero e política*
Nelly Richard

82. *TEMPO PRESENTE, do MDB a FHC*
Fábio Wanderley Reis

83. *AS CORES DE ERCÍLIA, esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*
Sérgio Costa

84. *A DEMOCRACIA E OS TRÊS PODERES NO BRASIL*
Luiz Werneck Vianna (Org.)

85. *INTERNET E POLÍTICA, teoria e prática da democracia eletrônica*
José Eisenberg e Marco Cepik (Org.)

86. *OS SONS DO ROSÁRIO, o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*
Glaura Lucas

87. *ÉTICA, POLÍTICA E CULTURA*
Ivan Domingues, Paulo Roberto Margutti Pinto e Rodrigo Duarte (Org.)

88. *ANTROPÓLOGAS & ANTROPOLOGIA*
Marisa Corrêa

89. *O CÁLCULO DO CONFLITO, estabilidade e crise na política brasileira*
Wanderley Guilherme dos Santos

90. *OS CRIMES DO TEXTO, Rubem Fonseca e a ficção contemporânea*
Vera Lúcia Follain de Figueiredo

91. *O DILEMA DO CENTAURO, ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*
Antonio Mitre

92. *ALEGORIAS DA DERROTA, a ficção pós-ditatorial e o trabalho de luto na América Latina*
Idelber Avelar

93. *DA DIÁSPORA, identidades e mediações culturais*
Stuart Hall

94. *MEMÓRIAS VIDENTES DO BRASIL, a obra de Pedro Nava*
José Maria Cançado

95. *AS FUNÇÕES DA RETÓRICA PARLAMENTAR NA REVOLUÇÃO FRANCESA, estudos preliminares para uma pragmática histórica do texto*
Hans Ulrich Gumbrecht

96. *A DOENÇA DO ISLÃ*
Abdelwahab Meddeb

97. *HISTÓRIAS LOCAIS / PROJETOS GLOBAIS, colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*
Walter D. Mignolo

98. *TEORIA CRÍTICA DA INDÚSTRIA CULTURAL*
Rodrigo Duarte

99. *MEMÓRIA DE ULISSES, narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*
François Hartog

100. *A GEOGRAFIA DO CRIME, áreas de violência nas minas setecentistas* (no prelo)
Carla Maria Junho Anastasia

101. *O CUIDADO COM O MUNDO, diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*
Sylvie Courtine-Denamy

102. *RETORNO AO REPUBLICANISMO*
Sérgio Cardoso (Org.)

103. *AS PEDRAS E O ARCO, fontes primárias, teoria e história da literatura*
Regina Zilberman, Maria Eunice Moreira, Maria da Glória Bordini e Maria Luíza Ritzel Remédios

104. *FICÇÕES DE FUNDAÇÃO, os romances nacionais da América Latina*
Doris Sommer

105. *IDENTIDADES VIRTUAIS, uma leitura do retrato fotográfico*
Annateresa Fabris

106. *DIONISISMO, PODER E SOCIEDADE na Grécia até o fim da época clássica*
José Antonio Dabdab Trabulsi

107. *IMAGENS DA DESIGUALDADE*
Celi Scalon (Org.)

108. *ENSAIOS DE SOCIOLOGIA, teoria e pesquisa*
José Maurício Domingues

109. *A PROPÓSITO DE ÁGUAS VIRTUOSAS, formação e ocorrências de uma estação balneária no Brasil*
Stelio Marras

110. *EMPRESÁRIOS, INTERESSES E MERCADO, dilemas do desenvolvimento no Brasil*
Eli Diniz e Renato Boschi

111. *UNIVERSIDADE E DEMOCRACIA, experiências e alternativas para a ampliação do acesso à universidade pública brasileira*
Maria do Carmo de Lacerda Peixoto (Org.)

112. *ANTROPOLOGIAS, HISTÓRIAS, EXPERIÊNCIAS*
Fernanda Arêas Peixoto, Heloisa Pontes e Lilia Moritz Schwarcz (Org.)

113. *O PAPEL DO INTELECTUAL HOJE*
Izabel Margato e Renato Cordeiro Gomes (Org.)

114. *A CONVENIÊNCIA DA CULTURA: usos da cultura na era global*
George Yúdice

115. *O COSMOPOLITISMO DO POBRE, crítica literária e crítica cultural*
Silviano Santiago

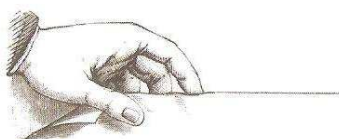
116. *COMPETÊNCIA EM TRADUÇÃO, cognição e discurso*
Adriana Pagano, Célia Magalhães e Fabio Alves (Org.)

117. *CONHECIMENTO E TRANSDISCIPLINARIDADE II, aspectos metodológicos*
Ivan Domingues (Org.)

118. *DAS VANGUARDAS A BRASÍLIA, cultura urbana e arquitetura na América Latina*
Adrián Gorelik

119. *AS FILOSOFIAS DE SCHELLING*
Fernando Rey Puente e Leonardo Alves Vieira (Org.)

120. *A MÚSICA ENTRA EM CENA, o rap e o funk na socialização da juventude*
Juarez Dayrell

121. *INFÂNCIA E HISTÓRIA, destruição da experiência e origem da história*
Giorgio Agamben

Para obter mais informações sobre outros títulos da EDITORA UFMG, visite o site

www.editora.ufmg.br

A presente edição foi composta pela Editora UFMG em caracteres Gatineau e Futura, impressa pela Imprensa Universitária UFMG em sistema offset, papel offset 90g (miolo) e cartão supremo 250g (capa), em junho de 2008.

palavra. Segundo o autor, esta *in-fância* situa-se exatamente na fratura que marca irremediavelmente a linguagem humana, a diferença entre *língua* e *discurso*.

A linha que separa estas instâncias da palavra reproduz, em outro nível, aquela que divide natureza e cultura. Há um abismo intransponível entre a língua indivisa dos animais e a linguagem humana. Porém, a crença em uma mitológica passagem do Éden a Babel como um evento situável num passado mais ou menos remoto é insustentável: na realidade, a historicidade do homem tem lugar na própria ruptura que inaugura a sua linguagem. Se esta não se encontrasse desde sempre cindida em língua e fala, se o homem fosse já sempre *falante* em uma língua una e não decomposta, não seria possível encontrar em parte alguma a descontinuidade e a diferença que permitem a constituição de uma história e um saber humanos.

HENRIQUE BURIGO

GIORGIO AGAMBEN ensina filosofia na Universidade de Verona. Entre outros livros, publicou *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2004), *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* (2006), *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental* (2007), todos da Editora UFMG.